





مط

حاشية ميرزاجان على التجريد

[illegible]

حاشیه ملا میرزاجان
بر حاشیه قدیم

قال الشاعر
العبد حرّ ان قنع
ای رضی بما رزقه الله
والحرّ عبد ان قنع
ای سأل

استصحبه الفقیر الی الله ... العفو الغفور
المعروف ... والتقصیر
ابن احمد ... الله
سنه ١٠٤٤





٨٠٧

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

قال المص رحمه الله اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه

اقول لا يبعد ان يقال في ترك الموصوف ايماء لطيف الى ما يحكى عن ان صفاته

عين ذاته نفسه نوع من براعة الاستهلال وانه لا يمكن تصور ذاته بعد ما انه

واما يتصور معقولا لنا بالصفات وهي احص صفاته حتى كان اثبات ذاته عبارة

عن اثبات فرد لهذا المفهوم وتوحيده عبارة عن توحيد فرد هذا المفهوم واجراء

ما في صفاته انما هو على المتصور بهذا العنوان والمتصف بهذا الوصف فكان صارت

الصفة بمنزلة ذاته وحقيقته فكان ذكرها بمنزلة ذكر الذات حتى كانه لو ذكر الموصوف

مع تلك الصفة فكانما ذكر الموصوف مرتين ولزم التكرار فلهذا لم يذكر الموصوف مع

الصفة واختار هذه الصفة من بين الصفات واما عدم الاكتفاء بالذات فلان الحمد

معارف بالصفات وعلى الصفات **قال** الشارح فاضل الفضل بها **اقول** لا يبعد

ان يحمل اسم التفضيل ههنا على معنى الزيادة مطلقا ويحمل الموصوف مفردا متساويا ولا متعددا

كما اشار اليه السيد قدس سره ولعله قدس سره انما صرح اسم التفضيل لحمله على المعنى

الاول ليصح بكون المفضل من جنس المفضل عليه فاشير بحمله على المعنى الاول لان المقصود

في المعنى الثاني فلو كان مراده المعنى الثاني لكان ذكره لغوا في الكلام لكثرته وشيوعه ولم

الموصوف متعددا الا ان لعله الشارح لم يمكن حمله على المعنى الثاني ولو وافق لفظ الصفة ولكون

واخصر واعلم ان كلمة من للاستغراق والاستغراق يكون بمعنى كل واحد واحد وهو الاكثر



وقد يكون بمعنى المجموع فعلى الاول يكون التساوي من قبيل تساوي الكلي لجزئياته

وعلى الثاني من قبيل تساوي الكل لاجزائه والاول اولى لدلالته على استحقاق كل واحد

للصلوة دون الثاني لكن جريان الاستعمال الثاني في كلمة من مما لا يخفى على الاستقراء

ثم ما ذكره قدس سره حيث قال بل ما يساوي متعددا بيان لعنوان الموصوف ومفهومه

لا بيان لما هو محكوم عليه بالصلوة فلا يرد على الوجه الاول انه يلزم ان يكون الصلوة متعلقا بذلك

المفهوم الكلي ولعله قدس سره قال بل ما يساوي متعددا ولم يقل بل متعددا للتنبيه على

ان الموصوف مفرد متساو للمتعدد على ما مر وقوله اعني من اتصف من مجموعه

زيادة الكرم تعيين لذلك الامر المتساوي من حيث انه متساو اذ المراد من اتصف كل

واحد واحد ممن اتصف او بيان للمتعدد المتساوي لا ان كل حكم ثابت للافراد فهو

ثابت للمفهوم لا بشرط شيء اذ لا كلام في صدقه وصحته انما الكلام في ان جعل الصلوة

متعلقا بالمفهوم غير متعارف **قوله** مراده بالزيادة في الجملة اعلم ان مقصوده

من جعل الموصوف امرا متساويا لا متعددا دفع سؤال يرد ههنا وهو ان يقتضي

لا يختص استحقاق الصلوة بواحد معين على ما هو مقتضى لفظ المفرد والاسم فيه خلاف الغرض

المصنف فاجاب بجعل الموصوف امرا متساويا لا متعددا ثم لما استشعر انه يلزم ح تفضيل

المفضول او يستلزم تفضيل الشيء على نفسه حمل اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما فقيد

في الجملة في كلام قدس سره متعلق بالكرم وبيان لتعميمه وذلك المعنى الحاصل على ذلك التعميم ليس

معنى ثالثا كما ظنه الشارح على ما هو المتبادر من كلامه اي القدر المشترك بين الزيادة على ما

من المضاف اليه وبين ما عداه مطلقا اذ القدر المشترك بين الزيادة على جميع ما عداه من

المضاف اليه او بعضها فقط بل هو جار في المعنيين الحاصلين للاضافة اي مع قطع

النظر عن خصوصية الاضافة كما يصح نه غرضه قدس سره من ذلك انه لو عمم الزيادة من

جميع الوجوه او الزيادة في اصل الفعل وطبيعته بمعنى ان يحقق في احد دون فرد فلا يساوي

المتعدد واما اقتصر على الاول لان محذوره اظهر واشد والفرق بين الوجه

عداه



اما كونه اظهر فلانه ربما توهم انه على تقدير الزيادة في قسم تحقيق الزيادة

في اصل الفعل وطبيعته بناء على ان اتصاف الفرد بالزيادة عين اتصاف

الطبيعة بها على ما هي مع جوابه واما كونه اشد فلانه زيادة لاحد

من زيد وعمرو مثلا على الاخر من جميع الوجوه يقتضي تفضيل الشيء على

نفسه بمراتب متعددة بتعدد الوجوه بخلاف صورة

زيادة كل على الاخرى في اصل الفعل اذ لا يلزم ح

الا تفضيل واحد للشيء على نفسه

منه ١٢

للزيادة يظهر فيما اذا فرض ان زيدا اطب من عمرو وعمرو اعلم منه في ما في العلوم
فانه يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في الجملة دون الزيادة من جميع الوجوه
ودون الزيادة في اصل الفعل ويصدق على عمرو انه اعلم منه بمعنى الزيادة في الجملة وفي اصل الفعل ايضا
دون الزيادة من جميع الوجوه نعم اذا فرض ان عمرا اعلم منه في الطب ايضا يصدق الزيادة من جميع
الوجوه واذا فرض ان زيدا يعرف الطب والفلاحة وعمرو لا يعرف الا الفلاحة كان معرفته للفلاحة
مساوية لمعرفة زيد يصدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في اصل الفعل دون الزيادة
في قسم منه فبين الزيادة في اصل الفعل والزيادة في قسم منه عموم من وجه وبمعنى حمل الشرح
بوجه ما في كلامه على المعنى الثالث من الوجوه الثلثة ما يختص بالزيادة في قسم الفعل اما او للمعنى الا لفظ
اذ الزيادة بوجه ما يصدق على كل ما يصدق عليه واحد من الزيادات الثلث واما ثانيا فلان في
الصور المفروضة آنفا لا شك انه يصدق ان زيدا اعلم من عمرو ولا يصدق انه ازيد علمه في
قسم العلم لان الزيادة في قسم من العلم بمعنى كون هذا القسم في عمرو اقل مما في زيد وليس
كذلك في هذا التصوير ولا احتمال لتوهمه في صور الزيادة من جميع الوجوه والمعترض في الحاشية حمله على
معنى الزيادة في قسم الفعل ولم يتعرض الاتحاد لفساد هذا الحمل بل بني الكلام في الجواب عليه وصار
ان الحدث الماخوذ في المشتقات بمعنى الفرد المنتشر وصرح بان الزيادة في صيغة التفضيل
هو الزيادة في فرد من الافراد المصدر وبنى حمل كلامه على ان هذا مما شاع منه مع المعترض وسار
كلامه في الجواب على ما فهمه وان كان ما ذكره في نفسه على سبيل التنزل والاستظهار لعدم التدارج
في بعض المراتب واختار ان الحدث المعتبر في صيغة التفضيل بمعنى اصل الفعل وطبيعته من حيث هي
لكنه ادعى ان الزيادة في فرد من الفعل يستلزم الزيادة فيها بل اتحادها عينها وسيشير اليه مع زيادة
واما المعترض فيمكن حمل كلامه على ان ذكره الزيادة في قسم الفعل موضع الزيادة بوجه ما ليس
مبنيا على عدم الفرق بين الزيادة بوجه ما والزيادة في قسم الفعل بل هو بيان المصداق الزيادة
بوجه ما ههنا لان صدقها في ضمن احد الزيادتين الاخرين لما اشتمل على المحذور المذكور عنده
علم ان ليس من مورد صدقها الا هذا الفرد فذكرها ولا يبعد ان تقول في التوجيه انه بعد حمل الموصوف

متعددا

متعددا او حمل اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما حتى يصح ربما يتوهم ان المراد من الكرم
الكرم الحقيقي ولم يتناول ما هو المعتبر في العرف والعادة وح تحقق الزيادة في قسم الكرم
لكل واحد غير معلوم بل معلوم انه لم يمكن ازالة ذلك التوهم بتعميم الكرم وجعله متناولا
لما هو عرفا وعادة ايضا ولا يبعد ان يقال انه قدس سره قصد ايراد لفظ في الجملة بتعميم
الكرم بحيث يتناول اصل الفعل وما هو منه قسم ويتناول الحقيقي والاعتباري حتى يدفع
كلا التوهمين الناشئين من جعل الموصوف متعددا او حمل قوله في الحاشية لان الحدث المعتبر في
المشتقات في قوة النكرة واعلم انهم اختلفوا في اسماء الاجناس اهل هي موضوعة للماهية
من حيث هي هي او للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة اي الفرد المنتشر واختار السيد قدس سره
الاول موافقا لما ذهب اليه اكثر المحققين وزيف القول بانها موضوعة للفرد المنتشر
فلا يحسن توجيه كلامه بما ذكره بعده والقول بان لفظ اكرم وقع في عبارة المصنف
ولعله ذهب الى انها موضوعة للفرد المنتشر بعيد عن الصواب اذ ظاهر انه لم ينقل من المصنف
شيء في هذا المقام فينبغي ان يوجه كلامه حمله على ما وافق التحقيق عنده وههنا كلام آخر وهو
ان صاحب المفتاح صرح في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المصادر المعرفة
موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فعلم ان الخلاف في غير المصادر فالقول بان المصدر المعتبر
في المشتق بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع والاصوب ان يقال بعد حمل المصدر المذكور
في الاكرم بمعنى طبيعة الكرم من حيث هي انه اذا اتصف قسم ما من الكرم بالزيادة اتصف
الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة اما اولا فلان اتصاف فرد شيء بصفة يستلزم
اتصاف ذلك الشيء بها بل اتصافه بها عين اتصاف ذلك الشيء بها على ما يجيء في
كلامه قدس سره واما ثانيا فلانا اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب والطب علم صدق
انه زائد على عمرو في العلم وقد صرح به في تعليقاته على المحاكمات ان مثل هذا القياس
وهو ان يكون متعلق محمول الصغرى موضوعا في الكبرى فانه صحيح الانتاج بالعلم الضروري لكن لا بد من ملاحظة
ارجاعه الى ما يتكرر فيه ما هو محمول الصغرى مثلا اذا قلنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب

وانما قال في قوة النكرة ولم يقل انه نكرة لان النكرة لفظ موجود مستقل وهذا الذي في ضمن المشتقات ليس كذلك منه ١٢

الغير المتنوعة ٥

انتج ان زيدا ان كاتب بالعلم وكلى وقعه ما نا وان سلمنا انه يصدق الصاق الطبيعة بالزيادة
حين اتصاف فردها بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي لا الزيادة الكائنة
من قبيل فردها اذا وقع بحث لان المصحح فهم ليس سوى كون الفعل موضوعا للزيادة في
مدلول مصدره واما ان الزيادة هي الزيادة المخصوصة فلا يكون مصرحا به لا ملزم من كلامهم
ومن يدعيه بعلمه البيان وهو انما على ان الشيخ حكم في مقام التوجيه كان نقاما مستقيم لكن
لقائل ان يقول اذا اطلق اعلم ولم يذكر فيه شي آخر بتبادر منه الى الفهم الزيادة في اصل
الفعل من حيث هو المتبادر اقوى امارات الحقيقة واحتار الكشاف وعلى الحكى سبيل
التنزل ان صيغة التفضيل موضوعة للزيادة في طبيعة الفعل بناء على ان المصدر المعتبر في الاشتقاق
بمعنى الطبيعة ويصدق ان الزيادة في قسم الفعل مستلزم للزيادة في طبيعته لما ذكرنا وهو انما
او لا من الوجهين واحالت عنهما بوجهين حاصل الاول انه اذا سلم ان معناه الزيادة في اصل
الفعل ومعلوم ان الزيادة في قسم غيرها فاذا استعمل فيها كان مجازا وجوابه ان ما ذكره
بيان لمصداق معناه لا نفس مفهومه وحاصل الثاني منع كون اتصاف فرد الصيغة مستلزما لاتصاف
الطبيعة بها مستندا بانه يصدق على زيد انه عمرو ولا يصدق على الانسان وكذا جوابه
ظ **قوله** في الكاسر فلذلك جاز ان تقول فلان زيد اعلم من عمرو في العلاقة عمرو اعلم منه في الطب
واجيب بان الاعلم بمعنى الاطب فهو بمعنى الزيادة في اصل الفعل لان اصل الفعل ههنا هو علم الطب
لا طبيعة العلم المطلق ولا فرق بين الاعلم في الطب وبين الاطب الا بالتفصيل والاجمال ثم قيل اذا
صدق على زيد انه اعلم في الطب فلابد ان يصدق عليه الاعلم والا لزم صدق المقيد بدون
المطلق ورد بان الاعلم ليس مطلقا بالنسبة الى الاعلم في الطب وذلك لان معنى الاعلم الزيادة
في اصل العلم وطبيعته ومعنى الاعلم في الطب الزيادة في علم الطب ومن البين ان الثاني لا يستلزم
الاول والسر في ذلك ان الزيادة في الاعلم متعلق بطبيعة العلم وفي الاعلم في الطب انما تتعلق بعلم الطب
وهذا كما ترى في حوادث المغالطة التي يثبت بها حمارية زيد مثلا بان تقول لو لم يكن زيد حمارا
يصدق انه ليس بحمار فيصدق انه حيوان ناهق فيصدق انه حيوان ان مدلول كلمة لا
في حيوان ناهق متعلق بالمجموع وفي لا حيوان متعلق بالحيوان فقط والحاصل ان الزيادة التي هي جزء

لاثبات ص

لمفهوم

لمفهوم اعلم في الطب ليس هو الزيادة التي هي جزء مفهوم الاعلم لان الاولى متعلقة بطبيعة
علم الطب والثانية متعلقة بطبيعة العلم من حيث هو ثم اورد انه لا شك ان لفظ اعلم في قولنا
اعلم في الطب ليس بمهمل فيكون مستعملا في معنى وليس ذلك المعنى هو الزيادة في اصل الفعل وهو ظ
ولا الزيادة في علم الطب لان الزيادة في علم الطب ليس من لوازم لفظ اعلم فيكون
مستعملا بمعنى الزيادة في قسم الفعل ويمكن الجواب ان الاعلم ههنا مستعمل مجازا في الزيادة
في قسم من الفعل ونظيره ما صرح به ائمة الاصول من ان العام المخصص كان مستعملا مجازا في
الخاص او انه مستعمل بمعنى الازيد على طريق التجريد كما اشرنا اليه ثم قيل اذا سمع اعلم في الطب
بعد سماع اعلم قبل سماع في الطب لا شك انه يفهم منه معنى وليس الا الزيادة في قسم الفعل
ورد بانه ان سمع في الطب قبل الحمل على المعنى اي حمل اعلم على المعنى فظاهر ان المعقول
فهم اولا الزيادة في اصل الفعل العلم ثم رجع عنه وحمله على الزيادة في الطب اذ الالفاظ اذا
استعملت مع القرائن في المعاني المجازية فقبل الاطلاع على القرائن تحمل على المعاني الحقيقية وبعده
على المعاني المجازية المقصودة **قوله** فلا يرد الاعتراض اذ لا يجري المجاز لا يسعد ان يقال لا يجري
في المجاز اذا احتاج توجيه الكلام الى ارتكابه واما اذا كان للكلام وجه صحيح ظاهر فلا يحمل ارتكابه
فارتكاب المجاز في هذه خطأ عندهم والوجه ان اسم التفضيل المضاف اذا قصد به الزيادة على
ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا فقصد به الزيادة على جميع ما عدا المجموع لا على ما عدا
كل واحد واحد حتى يلزم تفضيل المفضول فاندفع المحذور مع حمل اسم التفضيل على حقيقته اي الزيادة في
اصل الفعل فمن ارتكب المجاز لدفع هذا المحذور فقد غفل عن قاعدة استعمالهم في اسم التفضيل
المضاف اذا قصد به الزيادة على جميع ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا
وزعم انه يصح بمعنى الزيادة على ما عدا الكل واحد واحد وقد عرفت فساده **قوله** فلا وجه للايراد
لا يبعد ان يقال اذا كان اسم التفضيل المضاف بمعنى الزيادة في اصل الفعل على جميع ما عدا ما اضيف اليه
او بمعنى الزيادة في اصل الفعل على جميع ما عداه مطلقا ولم يرد بمعنى الزيادة في اصل الفعل فيتم منه
فكان هذا المعنى ثالثا فان قلت لما لم يكن للاضافة مدخل في ثبوت هذا المعنى لا يحسن ان يقال انه معنى
ثالث للاضافة اذ المتبادر من كونه معنى ثالثا للاضافة ان الاضافة لها مدخل فيه والظاهر ان مراده الجهة

هذا علت لما جعل السيد هذا التعبير الاشتفضل المضاف و كان يحتمل ان يكون للاضافة مدخل في هذا الحكم الشارح بانه معنى بالث للاضافة على سبيل الاحتمال والتجويز فكانه قال ان المعنى معنى بالث للاضافة ان جعلت الاضافة دخيلا او معنى باعثا الصفة ان لم يكن فيها مدخل على ان الشارح لم يحكم بانه معنى بالث هذا او مع في كلام الموصوف ولعل الشارح لم يرد بل كان حاصل كلامه على هذا الوجه ان هذا اسم التفضيل المضاف ولا شيء من اسم التفضيل المضاف يجيء بمعنى الزيادة في الجملة فهذا انه لا يجيء بهذا المعنى الا ان يقول رحمه الله ليس اراد في هذا الا على الموصوف

قوله هذا هو الظاهر اختلاف لطا اذ في اكثر النسخ ليس التصريح باسمه ﷺ واسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمناسبة عدم التصريح بالاسم ههنا تنبيها على قوة اختصاص اكرم الاجابة به كما في الفرسين الاولين ولا يبعد ان في ذكر الموصوف في الثالث دون الاولين تنبيها على ان الموصوف في الاولين مما اتفق عليه اهل الاسلام وفي الثالثة مما اختلف فيه وانه في ذكر الموصوف ههنا تنبيه على افضليته ﷺ بالنسبة الى من عداه من آل والاصحاب وفيه براعة الاستهلال هذا والحديث المنقول هو قوله من فضل عليا علي وعلى آلي على لم ينل شفاعتي وفي رواية بعد فقاني وما نحاشى في صحة روايته عندهم وبعضهم قرأ المكتوب بصورة على اسمه عليه السلام وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فضل عليا علي ومن آلي بسبب عداوته وحصومة لعلي عليه السلام لم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جدا ان يكون مجرد ارادة كلمة على ابن عمي ومن آله يلزم الحرمان عن شفاعته عليه السلام كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر

قوله رعاية لنوع من براعة الاستهلال انما اقحم لفظ النوع ولم يجعل عامة لبراعة الاستهلال لوجهين احدهما ان براعة الاستهلال عبارة عن ذكر شيء في مفتتح الكلام مناسبا للمقصود وههنا كان طرز الكلام واجراؤه في مفتتح الكلام على كونها مناسبا للمقصود وثانيهما ان براعة الاستهلال عبارة ان المذكور دالا على انه المقصود وههنا طرز الكلام في الاول كان يناسب طرز الكلام في بيان المقصود المصنف مشيرا الى غرض فرائد الاعتقاد مشيرا اجمالا عن صميم قلب وعن رغبة فرائد الاعتقاد اشارة الى ان اصل المسئلة بديهية محتاجة الى البينة لان

المسئلة

المسئلة قد يكون بديهية محتاجة الى التنبيه على ما صرح به المصنف في التذكرة وتحت مسائل الاجتهاد الى المسائل النظرية ويمكن ان يكون الاول اشارة الى المسائل الاتفاقية والثاني الى المسائل الخلافية والاظهر ان يكون الاول اشارة الى المدعيات والثاني الى دلائلها على ان يكون النكتة بمعنى الدليل وقوله مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه نشر على ترتيب اللف وصار الحاصل انه اشرت من المدعى الى ما قادني الدليل اليه ومن الدليل الى ما قوي اعتمادي عليه ولما كان في وصف مصنفه بانه اشارة الى ذكر نتائج منه وايهام الى استقلاله فيه عقبه بقوله ورفع التوهم والله الموفق للعصمة والسداد

قوله الظاهر ان مراده المعاد الجسماني لا يبعد ان يكون المتبادر من المعاد الجسماني لا يعني احتمال الحمل على المطلق الشامل للروحاني وهذا القائل لم يحكم نفيا وكلام الشارح بل حيث حكم بان ما ذكره اظهر دل على ان ما ذكره الشارح طرق في المقصود وفيه ما فيه ثم ما نسب الى هذا القائل من انه يستفاد من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدأ فهو بريء منه بل مراده انه لما ذكر الشارح المقصد الاقصى في علم الكلام في البحث عن احوال المبدأ والمعاد وتصدى لبيان الاحتياج في علم الكلام الى البحث عن احوال النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامام عليهم السلام واثبت الاحتياج اليهما من جهة ان احوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل كان بعض احوال المبدأ ايضا مما لا يستقل باثباته العقل كان ينبغي ان يضم تلك الاحوال الى المعاد ويحكم على الجميع بعدم استقلال العقل فيها حتى يثبت الاحتياج اليهما من جهة كلا المقصدين وحاصله على ان مقصوده ما ذكرنا لا ما فهمه رحمه الله انه لو كان مقصوده ما فهمه وهو انه يستفاد من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدأ لكان يستفاد ان العقل لا يستقل بجميع احوال المعاد فكما غير المسائل الكلية الى المسائل الجزئية كان ينبغي منه ان يغير الكلية الى الموجبة الجزئية ويقول فلو قال واكثر احوال المبدأ مما يستقل لكان اظهر وكما لم يقل ذلك بل ذكر اكثر احوال المعاد وضم اليه بعض احوال المبدأ وحكم على الجميع بعدم استقلال العقل فيها علم ان تمام مراده ما ذكرنا وان المناقشة بان الاظهرية في التغيير

ليس بمعنى واحد فانها في الاول باعتبار دلالة العبارة على المقصود وفي الثاني باعتبار ثبوت المدعى ليس مما ينبغي ان يحمل بعض من المحصلين ثم لا يخفى ان قول الشارح
ومما يستقل العقل بعد حصر المقصد الاعلى في علم الكلام في البحث عن احوال المبدأ
والمعاد والحكم على جميع احوال المعاد بانه مما لا يستقل باثباته العقل ظ في ان المراد
مما يستقل العقل جميع احوال المبدأ حتى لا يلزم الاهمال في البيان ورد النظر
قوله هذا كلام على السند الاخص والاظهر رده بانه ان اريد بجواز عدم استقلال
العقل بعض احوال المعاد الروحاني احتمال العقل وتجويزه لكان الكلام منعا
في مقابلة المنع وان حمل على الجواز الوقوعي كان ممنوعا قوله مما لا يعرف الا بتوقيف الله
تعالى لا يخفى ان المتبادر مما لا يعرف الا بتوقيف الله ما يكون بطريق الوحي او يتمتى اليه
وهذا لا ينافي كون فيضان جميع العلوم منه تعالى ولو توقش في التبادر المذكور
نقول قوله لعدم استقلال العقل به متم للتعريف وعلى التقدير لا يلزم الانتقاض
بساير العلوم والمعارف بل لو لم يجعل متما للتعريف لكان دالا على ما ذكر اذ
لا يصح تعليل كون معرفة الوجود مثلا لا يحصل الا بالافاضة منه تعالى بعدم استقلال العقل
بتلك المعرفة اذ لا يتوهم احد ان استقلال العقل يتم معناه ان لا مدخل للافاضة فيه
كيف وقد اعترف هذا القائل بان اكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدأ مما لا يستقل
باثباتهما العقل قوله وكذا الحيوة والقدرة فان قلت يجوز ان يكون اطلاق
العالم على الجوهر بمعنى ما قام به العلم قياما حقيقيا وعلى الواجب بمعنى العلم القائم بذاته كما اختاره
رحمه الله في الوجود وجعل حمليهما باعتباره فلا يكون اطلاقه عليهما بمعنى واحد مشترك قلت
العالم بمعنى ما قام به العلم اعم من ان يكون قياما حقيقيا او على طريق قيام الشيء بنفسه
معنى مشترك بين الجوهر والواجب كما قالوا باشتراك الوجود بين الواجب والممكن مع ان
الواجب عنده عين الوجود قياما مجازيا والممكن مما قام به قياما حقيقيا غاية الامر ان هذا المعنى
ليس معنى حقيقيا لفظ العالم ولا محذور فيه قوله في المكاشفة لا يخفى ان عدم شموله
لجميع افراد الجوهر والعرض بين لما كان قوله غير بين في قوة المنع وكان قطعية الاثبات
عدل عنه الى قوله لا يخفى ويمكن توجيهه بان يقال مراده انه لا يصح توجيه التعريف بما ذكر

حمل السيد ... الموصوف على المعنى
الاعم وشمول سائر العلوم والمعارف لانه
صحح لفظ الموصوف وقراءته بتوقيفه
بتقديم الفاء على القاف

كان ... وكلاهما مختص بواحد منهما
... اي ... المختصة اختصاصا حقيقيا او
اضافيا ... لا يرد ...
كل الجوهر والعرض ...
واحد منه

والالم يثبت ما ادعوه في هذا المقام ان العلية من الاحوال المشتركة بين الثلثة ثم ههنا
مناقشات لا بد من التنبيه عليها الاولى انه يجوز ان يكون تلك الامور الغير المتناهية
متعاقبة لا مجتمعة بان يكون العلة باعتبار الاعداد اشار الى جوابها بقوله وهو حكم
عند المتكلمين الثانية انه يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما علة للآخر ومعلول له
من جهتين كما قالوا في الهيولى والصورة والجواب ان احتياج امر من جهة الى
آخر يرجع الى احتياج تلك الجهة حقيقة ولا شك ان الجهة التي بها يتوقف غيره التي بها
يتوقف عليه فينتقل الكلام الى الجهة التي يكون الموقوفية باعتبارها انها جوهر او عرض
وقيل انه يجوز ان يكون امران كل واحد علة للآخر باعتبار احد الوجودين ومعلولا
باعتبار الوجود الآخر كالمعلول والعلة الغائية الثالثة انا لا نسلم ان المعلول لا بد
ان يكون جوهرا او عرضا ان اشترط فيهما ان يكون موجودا في الخارج على ما هو مذهبه
في التقسيم الى الجوهر والعرض من ان المقسم هو الموجود الخارجي وقيل ان لم يشترط
لكن يجوز ان يقال ان المعلول امر اعتباري لا عيني وح لم يلزم تحقق الامور
الغير المتناهية في الخارج والجواب انا نختار الاول ونقول الممكن والمعلول اصطلاحا
اعتبر فيه الوجود الخارجي فان الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه الخارجي على الآخر
ولهذا فسروا العلة بما يتوقف عليه وجود الشيء نعم يرد ههنا ان العلة يجوز
ان يكون بمعنى صلاحية الانتساب لا الانتساب وقد اختاره رحمه الله في توجيه قول
المص ان العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ولا شك ان صلاحية الانتساب
لا يستدعي وجود المعلول بالفعل فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وقد يوجه
ههنا بوجه آخر وهو ان كل واحد من الممكنات يصدق عليه انه علة للمجموع المركب من
جميع الممكنات وهذا المركب وان كان اعتباريا لكن وجود المجموع ليس باعتبار العقل
اذ لا شك ان معروض الكثرة يكون موجودا لا محالة اذ لا معنى للكثرة الا المجموع
وكون المركب اعتباريا لا ينافي ان يكون توقف المجموع على كل واحد بحسب الواقع مع قطع
النظر عن الاعتبار وهذا كما يقولون في اثبات الواجب ان مجموع الممكنات بحيث

والمعلول ... وجود ...

[illegible]

وسلب ضرورة الطرف المواتي والفرق من اللاوجوب سلب الطرف الموافق الاول
محمول المواطاة على الجهات دون الثاني والاول بعض الوجوب باعتبار حمل المواطاة والثاني
بعض له باعتبار حمل الاشتقاق ويسمى وجهة وبعضه وذكر الامكان مع ضرورة الطرفين
كانه ايماء الى الخلاف الذي وقع بينه وبين السيد حيث ذهب رحمه الله الى ان نقيض السلب
الايجاب وذهب السيد الى ان نقيضه سلب السلب المشار اليهما معا وحكم بعدم تعلق العرض العلمي بهما
حتى لا يعني الخصم طريق دفع اص ويرد على ما وجه به التعريف ان المعية من الامور العامة وهو مع
العدم لا يتناول المتأخر المحض ومع السابق لا يتناول المتقدم المحض كالواجب والغني بل جميع
الصفات المختصة بالواجب كعلمه وقدرته وارادته وغير ذلك اذ كل منها مع الامكان تشمل
جميع الموجودات ويتعلق العرض العلمي بكل منها ومن كل منها ومن الامكان بحق المباينة فان
في الجملة ثم لا يخفى ان التعريف المذكور في اصل الشرح غير متناول للوجوب الذاتي والتعريف
الثالث شامل له فلم يكن من التعريفين مساواة مع انهما تعريفان للمفهوم واحد لله
ان يكونا متساويين اللهم الا ان يلتزم ان للامر العام معنيين وفيه تعسف لا يبعد ان يقال
المراد بالمقابل ما ذكر في مقابله وهل ويناله في عنوان الفصل كالتي في القدم والحدوث
وفي العلة والمعلولية الى غير ذلك ويرد عليه ما اورده رحمه الله ولا يحتاج التعريف الى
اعتبار القيد الزائد كما لا يخفى فتأمل ثم اعلم ان التعريف الثاني الذي ذكره في الحاشية ينبغي
ارجاعه الى التعريف الاول الذي ذكره في الشرح بان يكون المراد بالجمع الاكثر جميع
اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض والكثر اي اثنان منها والا يصدق التعريف
على الاحوال المختصة بالاعراض الشاملة لها وانحصار العرض اكثر من الواجب تعالى شانه
والجواهر كما لا يخفى قوله فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود اي يصدق على
عليه الموجود وهو الكلي لا بمعنى الاسقاط من احوال النائم ولا يلزم من كون شيء حالا لما يصدق عليه
مفهوم جواز اجتماعه مع ذلك المفهوم ثم انه يجب تخصيص العدم بمعنى رفع الوجود كما قيده في قوله
اي بمعنى السلب فان كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود ظ لا حاجة الى التعرض واراد
بالسلب المحمول سالبة المحمول وبالعدول المحمول المعدولة والمعنى قولنا زيد معدوم على الاول ليس هو بموجود

لا يشذ عنها موجود ممكن لا بد له من علة وقد عرف الاستاد به هناك فان نقل
الكلام الى هذا المجموع انه جوهر او عرض فلا بد له من علة لا بد كما اختار انه علة المجموع المركب من
ومن المجموع الواجب وبعد نقل الكلام الى هذا المجموع نقول ان هذا المجموع علة تامة
لنفسها كما يحكى من ان المركب من الواجب والمعلول الاول علة تامة لنفسها ولا يكفي لصدق
العلة المطلقة هذا الصدر واطلاق العلة على العلة التامة على رايه رحمه الله بحسب المعنى المشهور
المشترك للعلية لا بحسب اللفظ على ما اختاره الشارح هذا وههنا سؤال مشهور عن بعض
الفضلاء وهو انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود بالثالث هو معروض وصف الاثنينية
والمجموع معروض وصف الثلاثة لزم من وجود الثالث وجود رابع هو معروض وصف
الاربعة وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة والجواب
ان الرابع الذي هو معروض وصف الاربعة اعتباري محض ولا يحقق في الخارج اصلا وذلك
لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المعروضين اولا وجزئية
المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل
من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هي في
الاعتبار بان يقع ادعوا الضرورة فيه وحكى قوله فالامكان والوجوب ليسا من تلك
الاقسام فان قيل الوجوب ليس من الامور العامة فلا يرد على التعريف بعدم صدقه على الوجوب
كما لا وجه له قلت مقتضى هذا التعريف ان الامكان احد المتقابلين من الامور العامة كان المقابل الآخر
ايضا منها وهو ظ واشار اليه في الحاشية حيث قال لا يخفى انه ادخل الوجوب الذاتي في
الامور العامة كما هو مقتضى هذا التعريف ولا شك ان الامكان من الامور العامة لمقابلة الذي يتعلق
العرض العلمي وهو الوجوب ايضا من الامور العامة مع عدم صدق التعريف عليه على تقدير حمل المقابل
على المعنى الاصطلاحي فان قلت في جواب هذا السؤال ذكر ليس بناء لما دة اصطلاح التعريف
بل ذكره ليظهر ان الذي جعل مقابلا للامكان وتعلق العرض العلمي ليس هو الوجوب بل المقابل بالمعنى الاصطلاحي
قلت هذا مع انه لا يلائم ما ذكره في الحاشية على ما نقلنا ينافي قوله ومقابل كل منها
بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين ضرورة احد الطرفين على ما بعض

[illegible]

وعلى الثاني ربما هو لا موجود والوجه في ظهور كون العدم بمعنى العدول من احوال
الموجود بالنسبة الى العدم بمعنى السلب ان المتبادر من احوال الموجود ما يختص بالموجود ولا يوجد
في غيره ولهذا قيل المأشي ليس من احوال الانسان حقيقة بل من احوال الحيوان
او ما يكون منشاؤه الوجود بناء على ان تعلق الحكم بالوصف يشعر بالعلية وعلى التقديرين
لا يتناول العدم بمعنى السلب بناء على ما تقرر عندهم ان السالبة المحمول لا يستدعي
وجود الموضوع بل يصدق عند عدم الموضوع بخلاف المعدول اذ المعدولة صدقها
موقوف على وجود الموضوع عندهم فيدخل العدم بمعنى العدول على التقديرين واراد
بالعدم مطلق العدم كما هو الظاهر للتسجيل على الخصم حتى لا يبقى له مفر بالتخصيص بقسم منه
وان كان خلاف الظاهر وخص الامتناع بما بالغير والمطلق الشامل له لان الامتناع
الذاتي وان اخذ بالنسبة الى خصوص الوجود الخارجي وجعل من احوال الموجود
على ان المراد الموجود المطلق لم يتناول الجوهر العرض من احوال الممكن الموجود في الخارج
والامور الاعتبارية خارجة عنهما لان المتبادر من العبارة اي عبارة تعريف الامر العام ما يختص بالموجود
او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود اما الاول فلما مر لان المتبادر من عدم
الاختصاص بقسم من الموجود اختصاصه بالمقسم على طريق المفهوم واما الثاني فلما
لا نا نقول منشأ الامكان ونظائره بمعنى عدم حمل العبارة على المتبادر لا يصح
الامكان ونظائره بمثل ما اخرجت العدم والامتناع اما الامكان فعلى الوجهين
واما نظائره واراد بها ما لم ينشأ عن الوجود كالاحتياج وبعض الوجود لا الوجوب لانه
المتنازع فيه فبعضها على الوجهين وبعضها على الوجه فقط وقوله في الحاشية
لانه ثبوت الامكان بل كل شيء لغيره ظاهر انه متوجه على دعوى خروج الامكان الاولوية
ونظائره على الوجهين لكن الجواب الاول لا ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني مخصص
ظاهر بالوجه الثاني والتفصيل ان ههنا اوجه منها ان السؤال متوجه على خروج الامكان
ونظائره على الوجهين كما هو الظاهر وقوله لانا نقول الى قوله واما على ما يحققه مخصص
بالامكان لكن على الوجهين واما قوله على ما يحققه كما هو حواشي شامل للامكان ونظائره

علی

على الوجهين وتقريره ان المحقق عندنا ان ثبوت كل مفهوم لغيره مستلزم ثبوت ذلك الغير
في نفسه اي عن متعلقه وهذا الحكم شامل للامكان ونظائره والعدم والامتناع ايضا
وعلى هذا على الوجه الاول كما دخل الامكان ونظائره يدخل العدم والامتناع ايضا على
الوجه الثاني كما يخرج العدم والامتناع يخرج الامكان ونظائره ومنها
ان السؤال مخصص بالامكان على الوجه الثاني ويكون الجواب الاول تاما منطبقا
على تمام السؤال كالجواب الثاني ومنها ان الجواب يتم بالاول وقوله على ما يحققه
تحقيق لتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيقة الحال فيها لانه جواب آخر
الى غير ذلك من الاحتمالات ولا يخفى ما في الوجهين الآخرين ولطف الوجه الاول لانه
الظاهر وكون التعبير المذكور في الجواب الثاني جاريا على التحقيق الاول بان يوخذ في الوجه
كما دخل الامكان ونظائره كذلك يدخل العدم والامتناع لا يقدح في صحته وهو
ظاهر ولا في لطفه ايضا لان الجواب الاول جواب على تحقيق السيد ومن تبعه كالشارح
كما ان الثاني على تحقيقه والمعترض لما بنى السؤال على تحقيقهم نبهه على انهم لما قالوا
بان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع فيخرج الامكان والحاصل انه بعد التحقيق
في كلا الجوابين وما ذكره في الجواب الثاني كان تحقيقا على رأيه كما كان ما ذكره في الاول
تحقيقا على زعمهم واذا اوى ما ذكره في الثاني في الاول صار ردا لما على رأيهم نعم ابهما
امور الاول ان المص لم يقل بان السالبة المحمول وانها لا تقتضي وجود الموضوع بل تكتفي
بجانب ما قبله والجواب ان غير المص من المصنفين القائلين بالسالبة المحمول
اوردوا بحث العدم في الامور العامة فكان هذا الكلام من قبلهم الثاني ان الموجود
المعتبر في تعريف الامر العام يعني حمله على الموجود الخارجي لان المقسم في تقسيم المفهوم
الى الواجب والجوهر والعرض هو الموجود الخارجي اي ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج
والا دخل الممتنعات في التقسيم وخرج لا شيء السؤال المذكور في الحاشية بقوله لانه
الثالث ان دخول السلب في مفهوم العدم والامكان لا يكفي في كون البعضية

السلب
سالبة المحمول لان ذا مشترك بينها وبين المحمولة المعدولة بل الفرق بان
في سالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل الى الموضوع لما استفيد من معناه
حيث قيل معناها زيد نيست كاتب است وكذا ما حاصل انا نسلب المحمول عن الموضوع
ثم نرجع ونحمل ذلك السلب على الموضوع وفي المعدولة على نفس المحمول المحصل بان قلت
العدم نقيض الوجود ويجيء ان تقابل السلب والايجاب اي التناقض بين العدم نقيض
محقق ولا يتحقق بغير ما في تكون السلب في مفهوم العدم واردا على ثبوت الوجود للموضوع لا على
الوجود فلذا على هذا لا يكون كل عدم في الحقيقة الا عدما لغيره لان السلب واردا على الثبوت
لغيره ولكان المحمول المعدولة كالسالبة المحمول مركبا من اجزاء ثلثة والفرق بالاجمال
والتفصيل مع ان في تعريف النقيض بما على ان هذا الجواب لو صح انما يصح في
العدم ولا يجري في الامكان تامل قوله فان قيل ليس رفع الوجود المطلق
اعلم انه يمكن الايراد برفع الوجود المطلق والذهني من وجهين الاول انه لما تقرر ان ثبوت كل
مفهوم لغيره يستدعي ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يثبت المعدوم المطلق لامر والا لزم
اجتماع النقيضين وكذا الذهني بناء على ما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية
ولا يخفى عدم اباء عبارة السوال عنه لكن لا ينطبق عليه الجواب الثاني المشار اليه بقوله
على انه يمكن ان نقول وذلك لانه لا يلزم من عدم وجوب اتصاف المفهومات بالوجود المطلق
او الذهني الا ان سلب ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذاتها كما قرر لا ان اتصافها
بنقيضها ممكن كيف واتصافها مستلزم لاتصافها بنقيضها واستلزام نقيضه ممتنع
ولا ينطبق عليه الشق الثاني في الجواب الاول لانه اذا كان الارتسام في قوانا
وجودا ذهنيا ولم يكن التصور بوجه ما وجودا ذهنيا يصدق سلب الوجود المطلق
والذهني عن امر لا نتوهمه الثاني انه لما كان جميع المفهومات موجودة في المبادي العالية
فلا يصدق سلب الوجود المطلق ولا الذهني عن مفهوم من المفهومات ومدار التقرير الاول على اعتبار
الايجاب دون الثاني كما لا يخفى ومراد الاستاد هو الثاني فلم يتعرض للتقرير الاول

لا يدل

لانه سوال مشهور سيجيء مع جوابه في متن الكتاب ودفع ما يمكن ان يجاب عنه من جهة عدم
اقتضاء السالبة المحمول وجود الموضوع ومع ذلك فلان الجواب المذكور بحيث لا يجري فيه اصلا لان الحق
انه يجري في الشق الاول والثالث والثاني ايضا بالتزام التعميم كالاول والثالث اذا علم
ان التقييد بالقوى يحتمل وجوها الاول تقييد الوجود بها بان يكون المراد من الوجود الوارد
عليه السلب ضمنا في العدم المطلق واصالة في العدم الذهني هو الوجود في القوى الشريفة
ونحو يصدق الحكم بلا خفاء ولا يخفى ما فيه فان هذا التقييد يخرج العدم عن الاطلاق لانهم فسروا
العدم المطلق بسلب الوجود المطلق والوجود المقيد ليس وجودا مطلقا الثاني تقييد الحكم اي الكم
بالنسبة الحكمية السلبية بها وهذا ايضا غير صحيح اذ لا يصدق على امتناع ذهن زيد انه ليس موجودا
في المبادي العالية في نفس الامر لان الصدق مطابقة النسبة العقلية للنسبة التي في المبادي
العالية في نفس الامر فيلزم اتصافه في المبادي العالية برفع الوجود فيها مع انه كان
متحققا متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم انه لا يصدق القضية السالبة فذهنه الثالث تقييد السلب
الوارد على الموجود الصحيح وبعد التتبع والتأمل اشارة الى الجواب الاول والى اشار الى
الجواب الثاني والزام كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا فظ كلام الشارح حيث لم يقيد
وان كان يمكن ان يوجه كلامه بان مراده العدم المطلق لانه المقابل للوجود المطلق
المبحوث عنها المعنون به الفصل ودولة مع انه لا حاجة ظاهره كالمنع بعد التسليم بانه حق
قال الشارح اما اشتمال التحديد الاول فظاهر بعد ما تقرر ان فايدة
لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الوجود في نفسه والعدم في نفسه فيكون المراد
من الدور توقف الشيء على نفسه قال الشارح في الحاشية لانه يمكن ان يخبر عنه
بيانه ان العدم الذهني وان كان ثابتا لبعض المعدومات لكنه ليس ضروريا له اذ لا
فالمعدوم في حال العدم متصف بامكان الاخبار عنه حال الوجود وما اجاب
تقريره انه قد تقرر في موضعه ان كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه انها
وينعكس بعكس النقيض الى العرفية التي قولنا كل ما يمكن الاخبار عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار
عنه فالتعريف لا يصدق على المعدوم حال العدم ام واشار الى ان المراد العدم المطلق

المقابل للوجود المطلق ملابس اصدق تعريف الوجود على العدم الخارجي الموجود
في الذهن لانه داخل في المحدود ورد عليه انه لو صح ذلك لزم ان يصدق قولنا كل ما لم يكن
وجوده يكون علته موجودا اذ ذلك لانا نقول كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود
بشرط كونه معدوم العلة وينعكس بعكس النقيض الى ما ذكرنا واما بطلان اللازم فلان
امكان الوجود متحقق في حال عدم العلة نعم لا يتحقق بشرط عدم العلة وانه يلزم ان يصدق
المشروطة العامة اي قولنا كل معدوم العلة ما دام بشرط كونه معدوم العلة فهو ممتنع بالعلم ولا يصدق
العرفية وهي قولنا كل معدوم العلة في حال كونه معدوم العلة فهو ممتنع لما مر ان حال
عدم العلة يتحقق امكان الوجود نعم بشرط عدم العلة لا يتحقق الامكان والجواب ان
المراد بالامكان هو الامكان المقابل للامتناع الوصفي اي الامتناع العارض حال العدم
بشرط وصف العدم فاللازم ان لا يصدق هذا المعنى الا على الموجود حال الوجود
ولا ينافي ذلك صدق الامكان الذاتي على المعدوم حال العدم فان ما وجد في لين
كل معدوم العلة فهو ممتنع مشروطة هو الامتناع بشرط وصف العدم ولا ينافي
الامكان الذاتي لكن حمل الامكان في التعريف على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ثم لا يخفى
انه اذا حمل الامكان على نفي الامتناع الناشي عن وصف العدم لم يتوجه النقض بالمعاني
الحرفية لان الامتناع فيها انما نشا من امر آخر هو عدم الاستقلال في المفهوم على انه
يصدق عليها انها يمكن الاخبار عنها في الجملة اي بعد ملاحظتها استقلالا اذ لا يتغير
المفهوم بتغير الملاحظة استقلالا وعدمه ولا يخفى انه يمكن الجواب عن النقض الاول
بمنع صدق الامكان على المعدوم المطلق لما تقرر ان ثبوت شي لامر فرع ثبوت
ذلك الامر اللهم الا ان يقول الناقض هذا الزامي لهم حيث قالوا ان المجهول المطلق
وانما لا يقتضي وجود الموضوع ثم لا يخفى ان صدق تعريف المعدوم المطلق عليه يقتضي
وجوده لان مفاد كلمة ما الذي مفهوم وجودي فتامل والجواب ان الصدق اللازم
للمعرف على افراد المعرف الصدق بطريق الحقيقة واعلم ان بيان الدور في اصل
الشرح ظاهر انه مبني على حمل الامكان على مصطلح الفن اي كيفية النسبة في القضايا

الى

الى مجهول لا تهاد وجود الشي في نفسه او عدم الشي في نفسه وح لا ترتبط ولا يلائم اجزاء التعريف
فلا بد في بيان الدور من المصير الى ما ذكره الاستاد من ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول
للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار يرجع الى سلب ضرورة الاخبار عنه عدم ثبوته
له وح فبيان الدور في تعريف الوجود في نفسه واما في تعريف العدم في نفسه فانما يظهر اذا
حمل الامكان على الامكان الخاص وح مع اخذ العدم في تعريف الموجود يلزم الدور في تعريف الوجود
من وجه آخر بناء على ان العدم سلب الوجود فان سلب امكان الاخبار في تعريف العدم عبارة
عن سلب سلب ضرورة لا ثبوت الاخبار فلا بد فيه من تصور الا ثبوت وهو معنى العدم لكن
هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان العام على معنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف لكن
الشارح جعله بمعنى سلب الامتناع عن الطرف الموافق كما صرح به في الحاشية على ان لاحد
ان يقول الامكان بهذا المعنى اي سلب الضرورة عن الطرف المخالف لا يجب عنه ملاحظة
الطرف المخالف لا يحال الا بهذا العنوان لا بعنوان السلب بخصوصه فتامل ثم في المقام
مناقشات منها ان ما اورده الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى لا يتوجه لان ماده
النقض محققه ومنها ان قوله اي يمكن في نفس الامر لا ممتنع يدل على ان المراد الامكان العام
فصار مخالفا لما ذكره في اصل الشرح ومنها ان ما ذكره في الجواب عن المعاني الحرفية
جار في المعدوم المطلق والاصل العطف جواب اكثرها وقوله في الحاشية هذا الحد يصدق على
المعدوم الخ جوابه ان الفاعل ان كان هو العدم فهو موجود فلا نقض وان كان هو المعدوم
فيمتنع صدق مفهوم لفظ الفاعل والمنفعل على المعدوم المطلق والسند ط على انا نقول
المراد من الفاعل والمنفعل المؤثر والمتأثر حقيقة وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ليس
كذلك ثم لا يخفى ان حمل الامكان على الامكان العام اولى لان سلب ضرورة الاخبار
غير معتبر في الموجود انما المعتبر سلب ضرورة عدم الاخبار قوله دل على تعذر ان يكون
المطلق الخ فيه انه يمكن ان يحمل على تعذر ان يكون المعرف هو الكون النسبي عدمه
يمكن ان يدفع لزوم الدور بان المعرف في التعريف هو الكون النسبي المعنى الذي يقع
رابطة في القضية المعينة المخصوصة والمعرف هو الكون النسبي المطلق فيكون تعريفا صادقا عليه

حاجة بعد حمل الامكان على الامكان العام فسلب جه

وانما قلنا في بعضه لان بيان الدور
في تعريف العدم بعد ملاحظة تعريف الوجود
بل اذا وقعت العدم في تعريف الوجود والوجود
في تعريف العدم

انه ولا يلزم الدور الا بالشرطين وكذا العدم المعتبر في العرف هو العدم الرابطي المعتبر الجزئي
الواقع رابطا في القضية المحصورة وهو غير العدم الرابطي الذي كان معروفا وهو ظ قوله
كما وقع اشارة الى ما حكى من قول البعض في بحث ثبوت المعدوم من جهلائهم (?) وقع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة ولا يخفى انهم انما ترددوا
في الوجود دون الثبوت ينبغي حمل الثبوت في بعض على الوجود في نفسه وههنا بحث هو انهم
كما لم يجزموا بوجود الموضوع في نفسه لم يجزموا بوجود تلك الصفات له وكما جزموا بثبوت تلك
الصفات له جزموا بثبوت الموضوع في نفسه وهذا وان كان كلاما على السند لكن المقصود
التنبيه على فساده والاولى ان يسند المنع المذكور بما ذكره المتاخرون في السالبة المحمول
من انها لا تقتضي وجود الموضوع وبما حكى في الشرح في بحث ثبوت المعدوم من ان ثبوت
الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت المثبت له في نفسه اذا كان كثبوت الاعراض للموضوعات
او كثبوت الصور للمواد مطلقا وحمل عبارة الاستاد عليهما بعيد جدا واما قوله
لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين بيانه انه اذا كان الكون الرابطي عبارة
عن الكون في نفسه مع القيد فالتعبير عن الكون الرابطي بلفظ الكون مع القيد يحتمل وجهين
احدهما ان الكون مستعمل في معناه اي الكون في نفسه والقيد مستفاد من لفظ القيد
وهذا هو الظ وبنا السؤال عليه اذ لا يخفى انه حينئذ يكون بمعنى المرادف وثانيهما ان الكون وضع
بازاء المقيد بالقيد المذكور مرة اخرى وعبر عنه بلفظ الكون بحسب الوضع الثاني وح لا يكون الغير
بالمرادف لانه في ذكر القيد يكون لغوا المفهوم من لفظ الكون لان القيد معتبر في مفهوم
لفظ الكون على وجه الاطلاق والمذكور فصل معين له كذكر الفاعل في المشتقات
غير العمل على ما هو الصحيح والسؤال المصدر بقوله فان قيل في غاية الضعف منشاءه عدم الفرق
بين كون الخارج او الذهن ظرفا للنفس نفسه وبين كونهما ظرفا لثبوتها في نفسها
وسند المنع المذكور في جوابه ما اشرنا اليه وقوله وان فرضنا اشارة الى منع الاول مسلما
وقوله في الحاشية قال الشيخ متعلق بقوله لا نسلم ان للوجود معنى شاملا للقسمين سندا
للمنع المشار اليه بهذا القول والمقصود تكذيبها وقول الشيخ لنوع ظلم ومغالطة باشتراك

الاسم

الاسم ثم اعلم ان الجواب الذي ذكره الشيخ في المثال الثاني يمكن اجراؤه في الاول
بان يق قولنا زيد معدوم النظير بمعنى قولنا زيد معدوم عنه نظيره فيصير عدما رابطيا
وحكمه حكم الوجود الرابطي ويجري فيه جميع الاحتمالات التي ذكره ولما كان في ارجاع
هذا المعنى نوع مخالفة ودقة خص ظهور الظلم بالثاني وفيه بحث اذ فرق بين سلب
ثبوت النظير عن زيد وبين سلب ثبوت نظيره في نفسه كيف والاول عدم رابطي
والثاني عدم في نفسه فلو قال السائل مقصودي من زيد معدوم النظير هو الثاني
اندفع الجواب لكن الظ هو الاول والمجيب هو السائل والاولى ان يفسر فان اختار
الاول فيجاب بما ذكره الشيخ وان اختار الثاني فيجاب بما اورده رحمه الله في حاشيته
التهذيب وحاصله ان مطلق زيد معدوم النظير ليس المعدوم في نفسه بل المعدوم
على وجه مساو لعدمه او عدم شيء منه سواء كان نظيرا او غيره وذلك لا يقدح فيه
بقي ههنا شيء وهو ان السائل لم يفرق في المثال الثاني بين الصدق بمعنى المطابقة للواقع الامر
والصدق بمعنى التحقق وخلط ههنا وخبط وذلك لانه لو اراد بالصدق المعنى الاول فكما يصدق
المقيد بناء على ان المطلقة دائمة الصدق يصدق المطلق ايضا كصدق قولنا اوميرس
كان شاعرا اما بالاطلاق يصدق قولنا اوميرس موجود في نفسه بالاطلاق وان اراد
المعنى الثاني فكما لم يصدق اي لم يتحقق بعد فوت اوميرس المطلق لم يتحقق المقيد ذلك
ظ ولا يبعد ان يق معدوم النظير وصف للشيء بحال متعلقه وقد حقق السيد المحقق ان وصف
الشيء بحال متعلقه ليس وصفا لذلك الشيء بل انما هو سبب الوصف ثابت لذلك الشيء
وهو كونه بحيث كذا فمعدوم النظير يرجع الى الكون المذكور ح لا يبقى شبهة وجه
فائدة اعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان الارتباط بين جزئي القضايا الشرطية انما هو بين
المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وذهب
اهل العربية الى رجوعها الى الجملة زعما منهم ان الخبر والقضية هو التالي والشرطية بمنزلة
الحال او الظرف وقال السيد المحقق الحق هو الاول لصدق الشرطية مع كذب التالي
في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كونه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد

واعترض عليه الاستاد بان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير المقدم
ولا يلزم من اسعار ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير نظيره انك اذا قلت زيد قائم
في ظني لم يكذب باستقرار قيام زيد في الواقع بل باستقراره في ظنك فقط وما ذكر من
استلزام انتفاء المقيد لكن لا يلزم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنفي
في الواقع هو قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة فان المطلق بالنسبة اليه
هو قيام زيد ماخوذا لحيث يمكن تقييده بنفس الامر والظن او غيرهما وذلك يتحقق في
الواقع في ضمن تحقق المقيد به اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك متحقق في الواقع
فيتحقق قيامه مطلقا في ضمنه وظني ان هذا تعسف والحق يلتمس ما ذكره المحقق من انك
اذا قلت ان كان زيد حمارا كان ناهقا فلا شك في صدقه ولحقه فاذا كان تقديره
قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا فضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق القضية الحملية انما هو
بثبوت المحمول للموضوع مثلا تحقق القضية المطلقة انما هو في وقت الاتصاف بوصف المحمول
نعم صدقها دائم وفرق ما بين صدق القضية وتحققها على ما بين في موضعه فاذا قلت
زيد كاتب في الغد فلا شك في صدق هذه القضية في اليوم بالمعنى المقابل للكذب
لكن تحققها ووقوعها انما هو في الغد نعم يتحقق ههنا قضية اخرى وهو ان زيدا كان بحيث
غدا اتصاف المحمول فهو امر آخر وهو الحيثية المذكورة لا مفهوم الكاتب وقد اعترف الاستاد
بمثل هذا فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان لا يتحقق اي لا يتحقق تلك القضية مثلا
في النظر الذي ذكره اذا لم يتحقق الظن من المتكلم بقيام زيد لم يصدق لم يتحقق زيد قائم
في ظني فنقول اذا لم يتحقق وقت حماريته زيد بل امتنع تحققه لم يتحقق النسبة في القضية المذكورة
فاذا قلت زيد كاتب وقت كونه ضاحكا فليس معناه الا ان كتابة زيد يتحقق في الواقع
مقارنا بالضحك لانه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده وتحقق زيد ناهق في نفس الامر وقت
كونه حمارا وهو زيد ناهق في نفس الامر ولم يصدق ~~لم يتحقق~~ المقيد بوقت كونه
حمارا اذ ناهقيته مقارنة وجامع لحماريته في الواقع وما ذكره من ان التقييد بالشرط
يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم فانما هو على تقدير اخذ القضية شرطية

المطلق انتفاؤه

[illegible]

سوره

وانما اذا اخذت حملية مفيدة ان ثبوت المحمول للموضوع يتحقق مقارنا بالتقييد الذي ذكر فيه قائل
ولكن على تقدير — قوله — فلا ~~على~~ تقدير ان يكون العدم سلب الكون اشارة الى ان
هذا غير مرضي عنده بناء على ان العدم معناه مطلق السلب ولهذا اتى الاعدام بعرف ملكاتها
هذا لكن لا شك ان العقل يجد الفرق بين مفهوم العدم ومفهوم السلب بان في الاول يلاحظ
الوجود دون الثاني ولذا قيل نقيض الشيء رفعه وسلبه ولا يقال نقيض الشيء عدمه ولا بعد
ان يقال للعدم معنيان لغوي وعرفي وبناء الاول على الوضع الاصلي والثاني على العرف
الطاري والدليل عليه ان المتبادر من لفظ العدم في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه جرى
اورد ههنا مقدمات احدها ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وثانيها ان اللفظ
المركب لا يدل الا على التفصيل والثاني مما لا نزاع فيه والاول وان كان مشهورا
بين القوم وبنوا عليه كثيرا من اصولهم وقواعدهم لكن قد خولف فيه وبعض المحققين
اصر على صيغة الافراد يستفاد منه التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول
باستتار الضمير فيه مع ان العرب الفصيح يعرف هذا المعنى المفصل من لفظ اضرب
مع الغفلة عن الضمير واستتاره بل اعتبار الضمير انما هو لرعاية قواعد النحو وكذا الحال
في مرادفاته من اللغات الاخر تامل وثالثها ان الدال على المجمل غير مرادف
للدال على المفصل وقد خولف فيه ايضا واعلم ان الصورة العلمية في صورتي الاجمال
والتفصيل متغايران كيف لا والاولى صورة واحدة متشخصة بتشخص واحد ذهني والثانية
صورتان ذهنيتان متشخصتان بتشخصين الا ان الاولى قابلة للتحليل الى
الثانية لكن ذو الصورة اي المعلوم واحد في الصورتين ثم انهم قد جعلوا
ان الالفاظ اما موضوعة للصور الذهنية او للمعلوم الخارجي وقد اختلفوا في ان المعلوم
بالذات هل هو الصور الذهنية او المعلوم الخارجي والظاهر ان الخلاف الثاني
متفرع على الخلاف الاول اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات
فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصور
الذهنية دون ذوي الصور انما يحصل فيه بناء على ان صورته المطابقة او العلم المطابقة حاصلة فيه

النحو ساه

لا الامر الخارجي بناء على ان كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها في الخارج فقال بان
الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن قال
بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة بناء على ان الملتفت اليه بالذات انما هو ذو الصورة
والكاتب انما هو ذو الصورة فكذا المكتسب كما اشار اليه العلامة الرازي وتبعه
المحقق الشريف اذ العلية والمعلولية في الخارج انما هو بعرض الماهيات كما هو راي المحققين
دون الوجود الذي هو اعتباري فكذا حال الذهن قال بان الالفاظ موضوعة للامر
الخارجي وبما قررنا ظهر انه على المذهب الاول لا ترادف بين المفرد والمركب لاختلاف
المعنى الموضوع له فيهما وعلى الثاني يتحقق لاتحاد الموضوع له فيهما ثم ان الاستاد قد حقق
المقام وحاكم بينهما وجعل النزاع لفظيا بانه لا شك ان المعلوم بالذات انما هو
الماهية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية اراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث هي المعلومة واطلاق الصورة عليها شايع
بينهم ونفى كون المعلوم هو الامر الخارجي مبني على ان المعلوم قد لا يكون متحققا في الواقع
ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فاراد بالامر الخارجي ما يقابل الصور
الذهنية من حيث انها متحققة تحققا ذهنيا ولا يخفى ان بناء على التحقيق يتحقق الترادف بين
المفرد والمركب اذ الماهية من حيث هي في الانسان والحيوان الناطق متحد والتغاير
انما هو في الامر الخارج عنها والتفاوت في الخارج لا يؤثر في نفي الترادف انتهى لكن
يمكن ان يقال ان نفي الاستاد الترادف كانه مبني على اطلاقات القوم واستفاده من
كلامهم وما ذكر من تعدد الصورة في المفصل ووحدتها في المجمل او كون الوضع في المفرد
شخصيا وفي المركب نوعيا على ما هو المشهور بيان ما استفاد من كلامهم لا لان يستدل
بهما على نفي الترادف وكذا الاختلاف بحسب الوضع الشخصي والنوعي بيان ذلك انه اشتهر
بينهم ان التعريف بالمرادف لا يصح كاستلزامه تعريف الشيء على نفسه وقد صرحوا بصحة التعريف
بالحد التام ومعلوم انه لو تحقق الترادف بين المفرد والمركب لكان التعريف بالحد التام تعريفا
بالمرادف فعلم انهم ارادوا بالمرادف معنى لا يتحقق بين المفرد والمركب فيتم الكلام

فان

فان ما ذكر من التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف يصلح ان يكون منشأ لحكمهم بنفي الترادف
مع انه تفاوت بالخارج وكذا الاختلاف بحسب الوضع الشخصي والنوعي ويمكن ان يقال
الالفاظ لما كانت موضوعة للماهية من حيث هي لكن لا مطلقا بل من حيث هو معلوم فاختلاف
العلم له مزيد دخل في التفاوت في الموضوع له ليس لغيره من الامور الخارجية وكذا التغاير
بالوضع الا انه يتوجه على تعريف الترادف انه لا يدل على اعتبار احد الامرين فتامل والطول
ان يقال ان الماهية التركيبية في اللفظ المركب موضوع للماهية التركيبية للمعنى على ما صرح به في
جزء صوري لنشأ المركب فاللفظ المركب يدل على امر زائد على ما دل عليه اللفظ المفرد
فلم يترادفا فلم يبق هنا شيء وهو ان الترادف اصطلاحا انما يتحقق في اللفظ المفرد فجعل تعريف
تعريف العدم اي عدم الوجود بسلب الكون على ما اختاره الاستاد في بيان المراد
لا يلزم الترادف اصطلاحا اللهم الا ان يقال اطلق الترادف هنا للزوم ما لزم في
الترادف اصطلاحا وهو تعريف الشيء بنفسه ويوجه على تعريفه الاول انه انما يلزم التعريف
بالمرادف لو قدر الوجود حتى كان المعرف عدم الوجود اما اذا استعمل العدم مطلقا في
الوجود فلم يلزم ولعله لذلك **قوله** اي بحسب التصور احترز به عن الوقوع بحسب التصديق
كما يظهر من الحاشية الجديدة فكان الشارح خلط التصور بالتصديق لكن لا يخفى ان كلام
الشارح في الوقوع بحسب التصور فكانه رحمه الله حمل التصور في كلامه على المعنى المطلق الشامل ول
للتصديق وجعل تحققه على زعمه في ضمن التصديق توجيها لكلامه بقدر الامكان ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ من تقييد التصور بالساذج ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اعلم ان السيد
لما اعترض عليه بان السلب في قولنا سلب الموجود المؤثر مثلا وارد على المجموع لا على الموجود
المطلق حتى يحصل معنى العدم المطلق اجاب بما حاصله ان سلب الموجود المؤثر مركب من تركيب
احدهما مركب اضافي هو السلب المضاف الى الموجود المطلق وثانيهما مركب توصيفي هو الموجود
المطلق الموصوف بالمؤثر كما يظهر على المنصف فالسلب وارد على الوجود المطلق وانما اذا قلت
سلب الموجود المؤثر يحصل ذكر المؤثر لا شك انه يفهم معنى وهو ليس الا سلب الوجود المطلق الذي
هو العدم المطلق وفيه نظر لان السلب وارد على معنى الكل وهو عبارة عن جملة الموجود المؤثر.

فالسلب وارد على المجموع البتة ولا يخفى انه لا يرد على هذا ما ذكره بما سلم ان معنى ما لا يكون
فاعلا سلب الموجود المؤثر اى هذا المركب المشتمل على المركبين الاضافى والتوصيفى كما قال
فيمكن ان يقال ان الوجود ههنا ماخوذ بمعنى كون الوجود فى الجملة بحيث يجوز ان يجامع
سلبه الوجود فى الجملة وح لا يكون سلبه بمعنى العدم المطلق او بمعنى العدم المطلق سلب الوجود المطلق
على ان يكون الوجود الوارد على السلب ماخوذا على الاطلاق بحيث لا يجامع وجودا ما ثم نقول
ولا دلالة لسلب الموجود المؤثر على سلب الموجود المطلق الذى هو العدم المطلق ليست مطابقية وهو ظ
ولا التزامية اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب عن الموضوع له بديهة على انه لا يخفى ان
السلب والوجود المطلق والاضافة بينهما داخلة فى مفهوم هذا المركب على ما اعترف به رحمه الله فيمتنع ان
يكون تضمنه وح يلزم ان يكون تحقق المؤثر مستلزما لسلب الوجود المطلق هف وذلك لان تحقق
الكل موقوف على تحقق الجزء ولم يرد على هذا التوجيه لبيان الدور انه على تقدير كون معنى الفاعل
هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر يكون معنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا سلب
كون الشى موجودا مؤثرا او كون الشى موجودا متاثرا فالسلب كان واردا على كونه موجودا
مؤثرا وهو الكون الرابطى لا على الوجود فى نفسه المعتبر فى مفهوم الفاعل والمنفعل على تقدير ان يكون
المعرف هو وجود الشى فى نفسه والوجود المطلق لا يلزم شى مما ذكره رحمه الله وانما يلزم على
تقدير كون المعرف هو الوجود الرابطى لا يلزم محذور لان السلب ح يكون واردا على الكون
الرابطى الخاص وهو الرابطة فى القضية المخصوصة ولا يتوقف على سلب الكون الرابطى المطلق الذى
هو المعرف قوله فلا تنقلب الاعتذار ظاهر انه معارضة بالمثل ويمكن تقريره بعض
كالنقض واورد على الجواب عن الاول انه مشترك بين صورتى الاعتذار والاعتلال
لانه معرفة كون الصيغة لو لم يكن حاصلا فى اللغة معلوم انه ليس من وظيفة المقام لان ذلك
ثم كيف وقد اختلفوا فى حقيقة مفهوم صيغة المشتق فذهب الاكثر الى دخول الذات
فيه والنسبة والمبدا وذهب بعضهم الى خروج الذات عنه وبعضهم الى انه امر بسيط اجمالى
لا تركيب فيه نوعا واما التركيب فى المعنى فذهب الكل استنادا الى ان مفهوم المشتق والمبدأ واحد بالذات
متغاير بالاعتبار كما يسمى مفصلا معلوم ان هذا ليس من وظيفة اللغة وقوله ليس ذلك من وظيفة المقام

لعله

لعله جواب آخر عن الايراد الثانى بعد الجواب الاول ولا يرد على قوله ولو بنى الاعتذار الخ
انه ح لم يتم الجواب اذ للمعترض ان يقول لعل ما نحن فيه ليس من قبيل الشايع الغالب لان معرفة
مفهوم الصيغة والتفصيل قد عرفت انها لمسائل وظائف معانيها الا ان يكون ما نحن فيه
من قبيل الشايع الغالب قوله بل الظاهر اضراب عن مورد [illegible] الى ان الظ
هذا التوجيه مبنى على ان الظاهر ان الامور العامة هى المشتقات نظرا الى ظاهر التعريفات
المنقولة والى اخذ قيد الاقسام فى تعريف الحكمة والى ظاهر لفظ الشمول المذكور فى تعريفها
ضمنا او صريحا لكون المتبادر منه ما يكون بحسب الحمل على سبيل هو هو قوله واتحاد مفهوم
نقيضه بيانه كما سيجى انه لو حمل الوجود على المعنى المصدرى لتعدد نقيضه لان العدم نقيضه الذاتى واللاوجود
نقيضه والثانى غير الاول اذ الثانى كما هو الظ من كلام المتن فى موضع ذكر نقيض الوجود
والشرح محمول مواطاة على الماهيات دون الاول كما لا يخفى بخلاف ما لو حمل الوجود على الموجود والعدم
على المعدوم فان اللاوجود هو المعدوم بعينه فتدبر وبالجملة اذا الوجود له نقيضان كل
منهما باعتبار حمل آخر فالوجود ان اعتبر صدقه وحمله على الذات باعتبار حمل هو هو فنقيضه بهذا الاعتبار
هو اللاوجود الذى من شانه الحمل على الماهيات مواطاة دون العدم الذى يحمل بالاشتقاق
وان اعتبر صدقه وحمله اشتقاقا فنقيضه بهذا الاعتبار هو العدم دون اللاوجود ولما كان
الوجود من شانه ان يحمل على الماهية اشتقاقا كان المتبادر من نقيضه بهذا الاعتبار هو العدم
فقول المص واتحاد مفهوم نقيضه معناه واتحاد مفهوم نقيضه باعتبار الحمل الاشتقاقى
الذى يتبادر وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره من التاييد فى هذا القول قوله اى التعريف
الرسمى غير متين فان قلت هذا منع مقدمة قد اثبتها المعتذر والشارح فى كلامه عليه
قلنا الاعتذار لا يجرى فى التعريف الرسمى لان تعريف الضاحك بالمتعجب مثلا ليس لتحصيل
معرفة اجزائه حتى يرجع الى تعريف جزئه بجزئه بل المقصود منه تحصيل معنى نفس مفهوم الضاحك
بهذا الوجه لا يتوجه منع الايراد على الشارح اذ للشارح ان يخص تعريف المشتق
بالتعريف الحدى بقرينة ان الدليل المذكور لا يجرى الا ههنا كما قررنا لان الشارح
صرح بالتعميم حيث قال واريد ان يعلم حقيقته او بوجه آخر ولا يمكن تخصيص الشق الاول

ويمكن ان يعلم انه اذا كان الامور العامة هى
المبادى كانت الامور العامة موضوعات
لمسائلها اذ المبادى لا يصلح للمحمولية المعتبرة فى
المسائل فهى محل هو هو فتصير موضوعات
فلا تغفل
منه

بالتعريف الحدي دون الثاني لانه لم يحقق الانحصار مع انه بصدد التحقيق والتحصيل ثم اعلم
ان هذا المنع لا يرد على المعتذر لامكان التخصيص المذكور في كلامه بقرينة ولسبيله هذا ثم انه منع
في جواب السؤال المصدر بطائق الكبرى المطوية في قوله كل ما لا يصدق على مفهوم الضاحك
لا يصلح ان يكون تعريفا له قبل الصغرى ولو جعل بالعكس لكان اولى ودعوى كون
اتصاف الافراد عين اتصاف الماهية لا بشرط شيء مبني على اتحاد الافراد والماهية
لا بشرط شيء **قوله** وكلام المعتذر يشهد على ان مراده ما ذكرنا لا يخفى عليك انه
يمكن ان يجعل كلام المعتذر منشأ البحث آخر بعد الاول فيصير الكلام على الشارح اكد ا
ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالمعنى بل تعريف المشتق منحصر في الشق الاول ولو سلم
فلا نزاع في انه ليس تعريفا لمفهوم المشتق كما قررت وجعلت الشق الباقي فيما التعريف لمفهوم
المشتق وكلام المعتذر صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق تعريف لما صدقا عليه
ودليله لا يجري الا فيه ثم انه كتب هيهنا حاشيتين احديهما على قوله فيتم كلام المعتذر من غير قصور
وبين فيها دفع المنافاة بين ما قرره في الحاشية السابقة من ان في التعريفات الرسمية ليس
يجب ان يكون تعريف المشتق بالمشتق المبدأ بالمبدأ وبين ما ذكره هيهنا ان كلام
المعتذر تام من غير قصور كيف والمنع المذكور يرد عليه بان ما قرر في الحاشية الاولى على
معنى تجمعه وما ذكر هيهنا انما هو على معنى كلام الشارح ولا يلزم ان يكون معتقد اله
مرضيا عنده وفيه ذهول عما ذكرنا في تقرير كلام المعتذر من ان اعتذاره لا يجري في التعريف
الرسمي وما هيهنا على قوله لانا نلتزم وجعله اشارة الى ورود المنع الثاني وبين فيها
دفع المنافاة بين المنع الثاني ودفع نقض الشارح وذلك لان دفع النقض انما هو
بالمنع بناء على تجويز ان كل تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمبدأ بالمبدأ والمنع الثاني
مبني على تجويز ان في التعريفات الرسمية تعريف المشتق بالمشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ ولا منافاة
بين التجويزين ولا يخفى ان ما قرره رحمه الله وان اندفع نقض الشارح عن المعتذر
بالمنع الذي اورده في الحاشية السابقة بناء على معنى كلام الشارح وصار كلام المعتذر
تاما على الشارح لكن لم يندفع به المنع السابق عن المعتذر في الواقع ولم يصر كلام

المعتذر

ولا يلائم تقريره اول بحثه الذي
قرره في الحاشية الاولى
هذا انما هو على ما قرره فيه

المعتذر تاما بحسب الامر وما يندفع به هو ما اشرنا اليه سابقا من ان مراده من التعريف
التعريف الحدي ~~كما اشار اليه رحمه الله~~ وما ذكره من الاعتذار لم يجر كما في التعريف الرسمي
ويرد على قوله فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه الخ ان وقوع النزاع في بداهة الكنه لا يدل
دلالة قطعية على ان هذا التعريف تعريف لكنه الموجود وتحديد له لاحتمال ان لا يكون
المعرف ممن نازع في بداهة كنهه ولكن ذهب الى نظريته بعض وجوهه او على التقدير ان
عرفه تعريفا رسميا انما تحصل معرفة اي معرفة الموجود بهذا الوجه النظري او معرفة الوجود
بوجه نظري يستنبط من تعريف الموجود كما قرره المعتذر فان قلت الغرض من التعريف
الرسمي تصور المعرف على الوجه الممتاز اي بعنوان يساويه الموجود والوجود معلوم لكل احد
على هذا الوجه وانه اذا كان معرفة الموجود على الوجه الاتم اي بالكنه بديهيا فاي حاجة
الى تحصيله وكسبه على الوجه الانقص كما قررت على التقدير الاول قلت لعل الغرض زيادة
الانكشاف والتصوير والجواب ان نقل المتن عن المعرفين وايراده عليهم والاعتذار عن
الايراد على النقل انه غير مطابق للواقع بان هذا النقل نقل لما يلزم من كلامهم وان لم يكن
مذكورا صريحا في كلامهم وغير ذلك كلها يدل على وضع مقدمة ظنية وهي ان التعريف
حدي لبيان كنه مفهوم الموجود ولا شبهة في ان ما ذكره من ان النزاع انما وقع في بداهة
كنهه لا وجه له مما يورث ظنا بان التعريف المذكور تعريف لكنه الموجود فقد ثبت المط
وكونه قطعيا ليس ايضا وكيف يصح دعوى القطع هيهنا مع اعتذار المتن عن قبلهم ان التعريفات
المذكورة تعريفات لفظية والحمل على هذا الوجه ان المتن اولا بنى كلامه على الظ وهو
ان التعريفات المذكورة تعريفات حقيقية حدية بناء على ان النزاع انما وقع في بداهة الكنه
وهو انما يحصل بالحد التام واثبت الدور فيها ثم منع ان يكون تلك التعريفات
حدودا او اسنده بجواز كونها لفظية ثم قال اذ لا شيء في المفهوم اعرف من الوجود
بقوله اذ لا شيء الخ بيان للسند المذكور كما هو الظ ومعناه انه لا شيء في المفهوم اعرف
من كنه الوجود ودل على انه لا يمكن التعريف الحدي للوجود ولا بد على انه لا يمكن التعريف
الحقيقي للوجود مطلقا حتى يثبت كونها تعريفات لفظية كما لا يخفى الا ان يحمل

وهذا الجواب على تقدير ان يكون كنه الوجود بديهيا
عند المعرف فلا يتاتى تصوير زيادة الانكشاف
واما اذا كان كنهه نظريا فزيادة الانكشاف
باعتبار انه حاصل بوجه ممتاز لكل احد على ما
قرره المعترض فافهم

التعريف المذكور تعريف لكنه مفهوم الموجود
بل الحق انه تعريف لمفهوم الوجود اذ
لم يعلم على المعرف يزعم ان يصح ان يصح
تعريف المبدأ بالمبدأ فلم يصح لكان فيه
آو ليس تعريفا بكنه حد اسر اد ويصح ان يكون
ان الواقع فادعى ان التعريف المذكور
حدود لمفهوم الوجود

لا يذهب عليك ان ادعاء قطعية كون هذا التعريف تعريفا بكنه الموجود مع ان المعرف لم يعلم يرجح الى ان نقل ان عيان

لا يكون ... ان يكون ...
مع هذا او جب ...

على معنى انه لاشى في المفهومات اعرف من كنه الوجود وجميع وجوهه وهذا امر مشكل مستبعد جدا
ومراده من تصور افراد الموجود بحيث يمتاز عن افراد المعدوم تحصيل مفهوم تصوري لافراد
الموجود بحيث يكون صادقا عليها ولا يكون صادقا على افراد المعدوم والمقصود منه
التعريف بالوجه المساوي وتوجيه منع المعرف على ما نقل عنه ان بعضا من الاوائل عرفوا
الوجود بالامكان يعني بهما شيء وهو ان المعبر المستنبط من التعريف الثاني للموجود للوجود
ثبوت الخبر الذي يصحبه كلمة الخبر الدالة على النسبة لانه اقرب ما يصلح تعريفا للوجود
في التعريف الثاني بيان ذلك ان بعض محققيه قدس سره الشريف ان تعريف مفهوم
المشتق يكون الغرض منه تعريف مبدأه لانه المحتاج الى التعريف كما قرره واما انه
بمبدأ آخر او غيره فليس يعلم منه بل غرضه ان يستنبط من تعريف المشتق ما يصلح تعريفا
للمبدأ الا انه في التعريف الاول ما كان صالحا له هو المبدأ بخلاف التعريف الثاني
اذ الامكان والاخبار لا يحمل على الوجود واما انه يكون تعريفا بالاخص فليس يوارد
عليه بل على المعرف اوليس غرضه تصحيح تعريفهم بل تصحيح نقل المنع وتوجيه تعريفهم كما امكن
والشارح غفل عن هذه الدقيقة ولم يتنبه بها لكنه في الحاشية نطق بالصواب ويمكن
ان يق ان الشارح تسامح في الشرح بوضع امكان الخبر مكان ثبوت الخبر
وتداركه في الحاشية وح يمكن ان يق لعل الاستاد تسامح ايضا مماشاة مع الشارح
واراد بامكان الخبر ثبوت الخبر له بالامكان فيتوجه منع المعرف عدم الحمل وحمل كلام
الشارح على عدم الحمل كليا بعيد عن العبارة **قوله** الى ما هو لطلب شرح الاسم
اراد بطلب شرح الاسم تصور الشيء باعتبار مفهوم مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة
موجودة في الخارج فيتناول ما هو حد اسمي فيحصل بعد معرفة المفهوم المحمل ثم الترتيب
بين تلك المطالب قد يكون باعتبار معرفة تلك المطالب كما يفهم من كلامه رحمه الله وقد يكون باعتبار
الطلب على ما يشعر به بعض عباراتهم والانحصار على الاول والا لكان لا يخلو عن شيء وهو ان تقدم
طلب شرح الاسم على طلب التصديق مثلا انما يجب اذا لم يعلم شرح الاسم ولعله كان معلوما
فلم يحتج الى الطلب والا لزم طلب الحاصل والجواب ان المراد من الترتيب الطلب انه لو لم يحصل

تلك المطالب الثلثة وتحتاج الى طلبها فالترتيب بينها في الطلب على النحو المذكور المقرر
وقد يناقش على قوله فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم الخ انه لم لا يجوز ان يكون
ان يكون مطلب هل البسيطة التصديق بوجود الشيء الذي تصور بكنهه فهو والجواب
انهم حصروا التصديق في قسمين بسيط ومركب وجعلوا الاول مطلب هل البسيطة
والثاني مطلب هل المركبة فلو عبر في مطلب هل البسيطة وهل المركبة انهم يكون
الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار وانه يلزم على هذا ان لا يحتاج
الى ما الحقيقة بل يكفي ان يسأل بما الشارحة ثم بهل البسيطة وليس في ما الحقيقة بعد
هل البسيطة فائدة يعتد بها على انه على هذا يبان تقدم هل البسيطة على ما الحقيقة
يحتاج الى زيادة التعسف والاوضح ان يكون الترتيب بين ما الحقيقة وهل المركبة
مصرحا بالضرورة تقدم مطلب ما الحقيقة على مطلب هل البسيطة بانها سؤال عن التصديق
بوجود شيء علم بوجه مخصوص حاد من المعلوم ان التصور بوجه عام ليس من مطالب
ما الشارحة مع انه يكون بتصديق بالوجود في الجملة وايضا السؤال عن التصديق بالوجود
بعض تصوره بوجه ما على ان التصور بوجه حصل لكل احد بالنسبة الى جميع المفهومات
مدامه وعلى التقدير فاي حاجة الى السؤال بما الشارحة **قوله** ولا يكون
هذا المطلب حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب معناه انه ليس مطلب
ما حاصر الجواب المجيب بين امرين معينين كمطلب هل فانه حاصر لجواب المجيب
بين طرفي السلب والايجاب ثم لما كان بين ما نقله المعترض من المطعنين وبين
ما نقله رحمه الله تناقضا دفعه بان احدهما على سبيل التوسع او الاضطرار
لكن الناظر لا اضطرار فيما نحن فيه نعم يمكن ان يق انه على سبيل التوسع واراد
بالتوسع التسامح وبالاضطرار ان لا يكون الذاتيات معلومة اذ لا يكون ثمة
ذاتي كما لو حيث تعالى وصار الحاصل ان ما الشارحة والحقيقة على سبيل التسامح والاضطرار
تقع في جوابه الرسم والتعريف اللفظي وما بحسب الاصطلاح فلا يقع في جوابها
الا الحد التام بحسب الاسم او بحسب الحقيقة بعني وهو ان تعريف الرسمي تعريف اصطلاحي

اذ معلوم انه ليس وظيفة اللغة ولا بد له من آلة يطلب بها وليس بين كلمات الاصطلاح
ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز ذلك نوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا انتهى
وينبغي ان يكون شايعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطرار قوله اقول
هذا يدل على ان لا ترادف اما اولا فلان المطالب المقصودة تحصل بكل من نوعي المراد
في التعريفات اللفظية فلو كان في صورة التعريف بالمركب تحصيل المقصود كان في التعريف بالمفرد
ينبغي ان يدرج التعريف بالمركب تحت التعريف بالمرادف ونقول مثلا ما يدل مدارة
على الالفاظ المرادفة المفردة فان لم يوجد المفردة او ورد بها الفاظ مركبة وجه
كون المدار على الالفاظ المفردة ما اشار اليه ان في التعريف بالمركب ليس المقصود المستفاد
منه مقصودا انصاركانه لغوا واما ثانيا فلان تعبير الاصول حيث وصف المفرد بالمرادف
دون المركب يدل عليه والاقتضى سوق الكلام ان يقول فان لم يوجد او ورد بها
الفاظ مركبة مرادفة خصوصا اذا كان مما يعين في الغرض كما اشرنا اليه وقوله واما لاعتبار اتحاد
نوع الوضع يحتمل وجهين احدهما ان يكون لاثبات عدم الترادف بين المفرد والمركب
ويكون دليلا عليه وثانيهما ان يكون لبيان سر عدم الترادف وعدم تفصيله ثم انه
كتب هنا على قوله اذ الوضع في المشتقات يكون نوعيا حاشيتين احدهما قوله
فيلزم امتناع تحديد المفرد المشتق بالمركب اذ الوضع فيهما نوعي واراد بالتحديد التعريف الحقيقي
ومن المعلوم ان المشتق قد يحتاج الى التعريف الحقيقي اذ لا يلزم كون جميع المشتقات
ضرورية لا يحتاج الى تعريف حقيقي وان التعريفات التي ذكرها تعريفات لفظية مكابرة
وثانيهما قوله فيلزم صحة تعريف المركب بالمفرد المشتق واراد بالتعريف هنا
التعريف اللفظي ولما جاز ان يكون التعريف اللفظي مشتملا على امر زائد على مفهوم
المعرف الا انه لا يكون مقصودا في التعريف كما اشار اليه في الشرح ولم يجز ان
يكون قاصرا اعما اعتبر في مفهوم المعرف قال يلزم صحة تعريف المركب بالمفرد
المشتق ولم يقل بعكس ذلك كما في الحاشية الاولى ويرد عليه ان انتفاء الدليل
قطعا لا يستلزم انتفاء المدلول خصوصا اذا انتفى دليل خاص وانتفاء العلة المعينة

لا يستلزم انتفاء المع اقول ما ذكره من اتحاد نوع الوضع في المراد من المعرف
في تعريف المراد منه والصوت ان توالمفرد ليس مرادفا للمركب لان المفرد موضوع
بوضع واحد والمركب باوضاع متعددة ولهذا اعرف علماء الاصول الترادف
بتوارد لفظين او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب الوضع على معنى واحد
من جهة واحدة وجعلوا القيد الاخير احترازا عن دخول الحد والمحدود بناء على ان دلالة
احدهما بوضع واحد والاخر باوضاع متعددة او ما ذكرنا سابقا ان الهيئة التركيبية في
اللفظ المركب موضوع لهيئة التركيبية في المعنى فالمركب مشتمل على معنى زايد على ما دل عليه المفرد
فلا ترادف قال الشارح بل المقصود الاشارة الى الصور حاصلة تعينها من بين
الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها اقول
هذا الكلام يدل على ان المقصود بالذات في التعريفات اللفظية حصول التصديق
بان اللفظ المركب المعرف موضوع لما يدل عليه المعرف فيكون من المطالب التصديقية
واما الاشارة المذكورة والتعيين المذكور فيتوقف التصديق عليه وليس المقصود بالذات في
التعريفات اللفظية مجرد التعيين والتمييز واخطار المعنى بالبال واحضاره في القوة
المدركة حتى يكون من المطالب التصورية اذ كثيرا ما كان المعنى مخطرا بالبال حاضرا
في القوة المدركة على الوجه المميز المعين ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظ
وكذا ليس المقصود بالذات فيها التصور الشيء بعنوان كونه موضوعا له كما ذهب اليه
السيد السند اذ هذا التصور لا يلزم التعريف اللفظي على انه يصير تعريفا حقيقيا رسميا او اسميا
او اعم هذا وان قوله فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف اي ان في التعريف
الضمني وهو تعريف الوجود ويلزم ايراد ما هو مرادف للمعرف لا التعريف الصريح فهو تعريف
الموجود اما في التعريف الثالث فظ لان الكون مرادف للوجود ويكون غير مرادف للموجود
واما في التعريف الثاني والاول فلان الثبوت مرادف للوجود والثابت غير مرادف
للموجود ولان النسبة المعتبرة في اسم الفاعل نسبة ايجابية والمعتبرة في اسم المفعول النسبة
السلبية فلا ترادف بينهما ثم اقول في الاعتذار الذي ذكره المص نظر لان التعريفات

الفطنة لابد ان يكون بالفاظ اشهر ومعلوم ان ما ذكر في تعريف الوجود ليس اشهر من الوجود
فالصواب ان يذكر في مقام السند ان هذه التعريفات تعريفات لما صدق عليه الموجود
لا لمفهوم الوجود بما هو موجود تامل **قال** الشارح بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة
اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول لا يخفى انه لابد من حمل التحديد على المعنى الاعم المقابل
للرسم الذي هو مصطلح ارباب المنطق لا مصطلح الاصول اي مطلق المعرف اذ لا ينطبق
الدليل على الدعوى ح الا ان يؤول معنى قوله اذ لا شيء اعرف من الوجود لا شيء اعرف
من كنه الوجود وجميع وجوهه وادعاؤه مشكل خصوصا اذا كان المراد من الوجود مفهوم الوجود
اقول وفي قول الشارح ان اراد الحصتان الاول انه يمكن ان يقال لعل المص في مقام
العذر منع ان يكون المذكورات في مقام الحدود حدودا حقيقية بل تعريفات لفظية واسنده
بامتناع الحد الحقيقي للوجود وتنبه بقوله اذ لا شيء اعرف من الوجود وما ذكره الشارح مقابلة
المنع بالمنع والثاني ان يقول نعلم اجمالا ان ليس من المفهومات المعلومة اعرف من الوجود
كما اعترف به الشارح فلو كان الوجود متصورا بالوجه فيكون نفس مفهوم الوجه اعرف
منه لانه يصير سببا لانكشاف ذي الوجه والحاصل ان تصور الوجود اعرف جميع التصورات
الحاصلة في العقل كما يظهر بالاستقراء والرجوع الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا
بالوجه يكون تصور نفس الوجه اعرف اذا التفت النفس اليه لانه متصور به ودون الوجه
متصور بتصور الوجه فلابد ان يكون تصورا بالكنه وقد فرض انه اعرف جميع التصورات فبمعونة
هذه المقدمة ثبت ان تصور الوجود حاصل للعقل بطريق البداهة تامل ولا يذهب عليك ان مثل
هذا الدليل يمكن اثبات بطلان الوجود اذ لا شك انه لو كان له جزء كان جزؤه مقدما عليه
اذ ليس مفهوم اعرف منه بعد **قوله** اعترض عليه بان كلام المعترض يرجع الى وجوه
ثلثة لاثبات ان الوجود متصور بالكنه بديهة الاول ان الوجود ليس له فرد حقيقي عارض
للمهيات ويبين ذلك بوجهين الاول بما اشار اليه المص فان ما ذكره يدل على ان ليس للوجود
عروض وحصول للمهيات ح الثاني اعتراف الشارح بذلك واذا ثبت ان ليس للوجود فرد
عارض للمهية ح فليس المعدوم مما يحققه بعض الامر من دون اعتبار عقل ح فحمل ان يكون

ما يعقله

ما يعقله العقل عنه مطلق عليه بل وجه ما من وجوه ح ليس هو وجه وكنهه الا ما يعقله العقل الثاني
ان الوجود بسيط فلا يتصور تحديده فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما ينتزعه
العقل من المهيات فليس كنهه الا ما انتزعه العقل والاستاد رحمه الله قد تعرض للوجه الثاني
من وجهي اثبات ان ليس للوجود فرد عارض للمهيات في اصل الحاشية بان ما ذكره
الشارح هناك منع وليس فيه اعتراف فلا يمكن الاستدلال به وقد تعرض للوجه الاول في حاشية
الحاشية بنقل ما ذكره الشارح في شرح هذا الموضع حيث حمل الحصول على الحصول الخاص
وقال ثانيا لو سلم ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض للمهيات بل افراد يكون الوجود بالنسبة
اليها نوعا لا يلزم كون تلك الافراد متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا
بالكنه ولم يثبت وانت بعد ما قررنا كلام المعترض عرفت عدم ورود هذا الكلام ويعترض على
الوجه الثاني بان البساطة لا تستلزم الا امتناع التحديد ولا يلزم منه بداهة الكنه كما في
الواجب وذلك لان المنقسم الى البديهي والنظري هو العلم الممكن الحصول ويعترض ايضا بان كون
الوجود امرا عقليا لا يدل على ان كنهه معلوم بديهة والظاهر ان المعترض بنى كلامه على اصله
وهو ان المفهومات الاعتبارية كلها مما يخترعها العقل وليس لها تحقق في نفس الامر ولا يراد
بالاختراع ما اخترعه العقل ح يرجع الى الوجه الاول فلا يرد عليه هذا الايراد اقول ويمكن ان يقال
لو سلم ان الوجود امر اعتباري محض فلا شك ان له منشأ لصحة الانتزاع اذ لا شك في
صحة انتزاع الوجود عن الموجود وعدم صحة انتزاع العدم عنه بالنظر الى نفسه فيعرف انه
لكونه متحدا مع مفهوم الموجود ح يمكن ان يقال ما يكون الاتحاد مع مفهوم الموجود منشأ لصحة
انتزاعه هل حصل في ذهننا بحقيقته ام حصل في ذهننا بعض عوارضه فتامل وبنى الاستاد
كلامه على انها ليست اعتبارية محضة ليس لها تحقق في نفس الامر مطلقا **قال** الشارح
الاول ان التصديق بالتنافي الظاهر ان الامام اراد بالتصديق البديهي ما يكون اجزاؤه
بديهيا على ما هو مصطلح في التصديق البديهي كما قرره في شرح المطالع وح لا يصح منع الكبرى
نعم كان ح ان يمنع الصغرى وقد اندفع بما نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل
لمن لا يقدر على الاكتساب ثم لا يخفى ان هذا الدليل منقوض بسائر المفهومات **قوله**

الشارح والا فاجزاؤه اما وجودات فلزم توقف الشي على نفسه اقول وكذا الحال ان
بعضها وجودا ومراده بكونه وجودا كونه نفس مفهوم الوجود حتى يندفع اختيار ان جزئه
وجود ولكن صدق الوجود على جزئه صدق عرضي ثم اقول يرد على قوله لانه لا يخلو اما ان
ان مراد المستدل انه لا يخلو اما ان يكون شي من اجزائه مفهوم الوجود او لم يكن شي من اجزائه
مفهوم الوجود وعلى الثاني لا بد فيها من اجزاء مغايرة لكل واحد فرض انه عين الوجود
يكون هو مفهوم الوجود وح يندفع المنع وما مهمانه لو كان الوجود هو ذلك الزائد
مع تلك الاجزاء لم يكن ما فرض جميع اجزاء الوجود جميع اجزائه هف ثم اقول انه لا يخفى
ان قوله فان قيل لحين يستدل بان الصدق نوعي لم يكون لدفع المنع الاول
كما هو الظ لا لدفع الايراد الثاني انهم فلا يرد ح ما اورده في الجواب ثم انه ذكر
في الحاشية مواضعا لما ذكره المحقق الشريف ان مختار المص ان تصور الوجود بديهي وكذا الحكم
بداهته وانت خبير بان كلام المص هنا لا يدل على ان الحكم بداهته تصور الوجود
بديهي ولو كان كذلك لا يتوجه المنع الذي اورده الشارح على قوله الاتي اذ لا شي اعرف من
الوجود الا بتكلف تام **قوله** لان عامة الامر على هذا التقدير تنبيه على وجه
الظ ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية بيان ذلك ان الهيئة الاجتماعية اقرب الى الجزء ٤
المركب واشبه بما عداها من ساير الاحتمالات اذ كان التركيب حاصل باجتماع ٤
تلك الهيئة ثم اعلم ان السيد في الحاشية القديمة اعترض على قوله وان لم يكن ذلك
الامر الهيئة بل امر آخر الخ ما حاصله انا لا نم انه لو لم يكن ذلك الامر الهيئة لا بد ان يكون
امرا لا يكون تلك الاجزاء معروضات له وقال في الجديدة كانه توهم ان قوله
بل امر آخر الخ قابل للتقدم المذكور ولا مجال لذلك التوهم لان المعطوف على المعدم مقدم
ثم انه استشعر انه يمكن فهم هذا الحصر من هذه العبارة بدون ان يجعل بل امر آخر مقابلا..
على من له دربة باسلوب الكلام كتب في الحاشية قوله هذا المنع انما يرد على حصر علم
المستدل بقوله هذا المنع اشارة الى هذا المنع الذي ذكره في الحاشية الاجد وتعلقه
في حاشية الحاشية بقوله قيل قوله فان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امر آخر لا يكون تلك

الاجزاء

الاجزاء معروضات غير مسلم انما يكون كذلك لو كان العارض منحصرا في الهيئة الاجتماعية عب
والتلبس وغير العبارة المعترض عليها الى قوله لو لم يكن ذلك الامر الهيئة ولا امرا آخر
عارضا لها وجعلها تغيير العبارة المذكورة وبيانا لما هو المراد منها ثم ان السيد اعترض
انه على قوله بل امر اجنبي عنه بان العلاقة لم تنحصر في العارضية والمعروضية بل يكون
ما عداها داخلا في الاجنبي واجاب عنه بقوله والاجنبي ما يكون له تلك العلاقة وفي بعض
النسخ والمراد بالاجنبي الخ وهذا اظهر ثم كتب بهنا حاشية اخرى على قوله ولا عارضا
ولا معروضا بقوله ارد ما يشمل عروض احدهما ايا ه او على قوله ولا في معروضه
ولا في عارضه وعلى التقديرين يكون التعميم في كلتا العبارتين مقصودا ولعله اعتمادا على
ما سبق حيث قال وكذا اذا كانا عارضين الخ اجمل الكلام ثم لا يخفى ان التعميم في قو
ولا عارضا ولا معروضا اسهل واقرب منه في قوله ولا معروضه ولا عارضه بالتعميم كما لا يخفى
قال الشارح اما الرسم وانه بط اقول ابطال الرسم مع ان الكلام في بداهة
الكنه بناء على احتمال ان يكون لبعض الرسوم علاقة مع ما رسم بها ينتقل منها الى الكنه
واقول يرد على قوله لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا ان ما علم المرسوم
يجوز ان لا يكون غير متناهي كما اذا كان المعرف هو الممكن مثلا بل لا يكون هناك ما عدا المرسوم
متصفا كما اذا عرف الوجود المطلق ثم اعلم ان المحقق الشريف اورد النقض على الدليل الثاني
بجميع المفهومات النظرية على ان يكون النقض نقضا لتمام الدليل والشارح اورد البعض على
انه كان نقضا لبعض الدليل وهو دليل بطلان الاول وجه العدول ان لزوم بداهة
جميع المفهومات ليس بمحذور عند الامام على ما اشتهر من مذهبه بخلاف لزوم بساطة
الجميع وغرضه من قوله وهذا الاستدلال بالشكل الاول المبنية على ان هذا دليل
في مطلق الشكل الاول مع جوابه ثم اقول الظ ان الاختصاص بحسب الامر وان كان
لانتقال الذهن الى المعرف لكن الظ من حال كثير ممن تصدى للكسب ان يضيع المط ويتردد
ليحصل مبادي مناسبة للمط فلا يحرز العلم بالمناسبة ليسكن عن الحركة الاولى ويتحرك حركة
ثانية ليحصل التعريف الله يو وهو المراد بالعلم بالاختصاص وانه في المعرف بالرسم يحصل الا

اي العلم بالعلم

ووجه ذلك بان دعوى المص في قوله اذ لا شي اعرف
من الوجود يرجع الى ان الوجود بديهي والمنع على
الدعوى التي ادعى فالمنع بداهتها غير لائق اللهم
الا ان يرجع الى منع بداهة بداهتها

الوجود م

لانه يجب عليك انه على هذا اندفع
النقض الذي اورده ناسخا على
الاستدلال الاول

التام عند العقل بحصول العلم بالاحصاص التام وهذا وان كان حاصلا بعد التعريف ودفع
لزوم الدور لكن لزوم احاطة الذهن بجميع الاشياء كان باقيا ولعله لهذا قال سلمناه
ثم قال قوله لا بل يرجع الى معارضة كانه قيل لو كان الوجود بديهيا لكان بداهته بديهيا
وليس فليس او بل يرجع الى ان مؤنة الاستدلال لغو وعبث وهذا هو الطف العبارة
او بل اذا احتاج البداهة الى الاستدلال لكان اعرف به كان البداهة نظريا مع ان
بداهة كل بديهي بديهية ويمكن دفع الاخير بان ما ذكره تنبيه وليس باستدلال فتامل
قوله فيه بحث مدار البحث على توهم ان هذه الوقوع يستلزم لبنذ احتمال الوقوع
وحاصل الجواب منع الاستلزام المذكور وتوجيه ما ذكره في السؤال ان وضع اولا مقدمة مسلمة
وهي ان عدم ذكر المقدمة البديهية كان قليلا وادعى انه يمكن بها اثبات ان الاشتباه
البديهي بالنظري قليل بان نقول ان هذا الاشتباه ملزوم للتردد في انه هل كان فيه
الكسب ام لم يكن ثم قال ان المفروض وهو المقدمة الموضوعة او لا التي عبر عنها بقوله
ان نسيان المقدمة الحاصلة قليل الوقوع واللازم فيهما كون التردد المذكور قليلا وقد كان
ادعى ان الاشتباه المذكور ملزوم للتردد المذكور فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه قليل ايضا
والى ما ذكرنا اشار بقوله فان شك في بداهة البديهي اي الاشتباه البديهي بالنظري مبني
على احتمال امر وهو نسيان المقدمة الحاصلة قليل الوقوع اي هذا الامر كما هو الظاهر فكتب
هذا الكلام منه اشارة الى دليل تام ما استدل به على المطلوب وخلاصته اذ ذلك الاحتمال
فكتب اشارة الى بعض منه وتوجيه ما ذكره في الجواب اولا ذكر اصل الدليل وتعرض لدفع طريق
آخر يمكن التمسك به على هذا المطلب لقوله ولا يلزم من ذلك الى قوله وان كان وقوع السبق
الاول قليلا ثم حط الجواب البحث المذكور قال المص ترددنا في حال الجزم
بمطلق الوجود ولم يذكر الشارح معنى اطلاق الوجود ولم يقصد والبيان فائدته في
في ذكر معناه وبيان فائدته وجهان الاول انه لدفع سؤال يعلم ما يتوهم ههنا وهو انه
ان اريد الوجود المجزوم به الوجود الواجبي مثلا فلا نسلم انه مجزوم به وان سلم فلا نسلم انه بعد الجزم
تردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد كونه واجبا الى الاعتقاد كونه ممكنا وان اريد الوجود المشترك فيه

كان

كان هذا مصادرة الجواب ان المراد الوجود الغير المضاف الى خصوصية فان المعلوم
بالنظر انا اذا انظرنا الى وجود ممكن جزمنا بوجود سببه وجودا مطلقا غير مضاف الى خصوصية ما
ولم يعتبر معه الاشتراك ايضا وان كان في الواقع مشتركا فيه والثاني انه لدفع ما
سيذكره الشارح آخر البحث وهو ان المجزوم به كونه موجودا باحد الوجودات
المتخالفة الذوات فلا يلزم الاشتراك ويعتبر الجواب انا نعلم بديهة ان المعلوم
الوجود من غير اعتبار مفهوم الاحدية معه والمراد باطلاق الوجود ان لا يعتبر معه امر
آخر اصلا ثم لا يخفى على المتامل جريان الوجهين في الدليلين الآخرين الا انه لم يذكر
هذا القيد في الاول واكتفى به عن الاخرين قوله لا يخفى ان نقيض الوجود اللاوجود
اقول وذلك عبارة عن رفع الوجود بمعنى المصدر على ما يشهد به باب التناقض وما عكس
النقيض اذ لا يحمل على احد انه لا يصدق رفع الناطق مثلا على رفع الانسان
واما تعبيرهم عن النقيض بالرفع فبناء على انهم ارادوا بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس لا المعنى
المصدري وغير المعنى المغاير حتى يكون معنى زيد قائم زيد مغاير القائم وبعضهم جعل كلمة لا
اسما ولم يكن اداة لانه مردود على ما صرح به سند المحققين في حاشية المطالع في بحث
الالفاظ فقال عند رفع هذا التوهم وهو مردود لان المقصود بلا قائم اثبات اللاقائم لزيد
لا اثبات مغايرته لقائم فلا يكون اسما بل اداة اقول الحق ان مرادهم ما يعم المتعين
ويكون للوجود مثلا باعتبار حمل المواطاة بعض هو اللاوجود وباعتبار حمل الاشتقاق
نقيضه هو الرفع المصدري واذا قطع النظر عن الانتساب والحمل واخذ السلبي باعتبار
غاية التباعد والتمانع كما صرح به المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه لا يبعد ان يكون كل من اللاوجود
والرفع المصدري يصلح لهذا اذ قد عرفت ما في كلام الاستاد قال الشارح
ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات اقول
اشار الى ان للدليل الاول تقريرين مناط احدهما على التردد والآخر على التبدل
ولا يخفى ان كلام المص لا يحتمل الثاني فينبغي التعرض للثاني على وجه لا يفهم منه انه
شرح كلام المتن وقوله الى غير ذلك من الخصوصيات كانه مبني على حمل الوجود على المطلق

اي لم يمكن كما انه في الآخرين صرح بهذا القيد
لاحتمال ان يكون ضمير بقوله بعضه وبقوله العقيمة
للوجود وان كان يحتمل ان يكون الضمير ان المطلق
الوجود وليس المراد ان في الآخرين
ترك هذا القيد اصلا

الشامل للخارجي والذهني وارد على قوله فبالضم نكون الامر المقطوع به الباقي الخ
ان هذا انما يسلم لو علم الاختصاص والجواب ان هذا الكلام مع الاشاعرة القائلين
بان وجود كل شيء عين هويته والعلم باختصاص الشيء بنفسه بديهي لكنه النقاش يرد
عليه ان هذا انما يتم لو كان المفهوم من لفظ الوجود في كل هوية ما هو المفهوم من لفظ
تلك الهوية بعينه لم يمكن دفع ما قيل عليه من ان الدليل ح يصير جدليا ووظيفة الحكمة والكلام
هو البرهان بان الدليل المذكور ههنا لم يخص به ووظيفة الحكمة والكلام لا ينحصر في البرهان
بل من دابهم ان يذكروا صنعة الجدل ثم اقاموا البرهان كما فعل الشيخ وذلك كثيرا
والاظهر ان المدعي بديهي وما ذكره تنبيه وقد دفع عن دليل تبدل الاعتقاد بانه ان
علم الاختصاص فذاك وان علم عدم الاختصاص فيلزم الاشتراك والا ارتفع الامان
عن العقل اول وهلة وجوز ان يكون جزم العقل مستندا الى شبهة حصلت له
لا الى الضرورة وكون العقل اميا في الاحكام النظرية غير مسلم والا لم يحصل الجهل
هذا لكن الحق على المنصف ان اتفاق جميع العقول في الحكم بامر غير مطابق
لشبهة عرضت لهم بعيد غاية البعد فتامل ويمكن ان يقال اذا حصل الجزم بعدم
الاختصاص من جميع العقلاء بلا منازعة ولا مخاصمة لانه عين الاعتراف بالاشتراك وان
احتمل الاختصاص فلا يتيقن مع زوال الاعتقاد بخصوصية والجزم بخصوصية اخرى لان الحق
على النقض عدم جريانه في دليل التردد فتامل ثم يقال في دفعه من التقرير ان المراد
من الجزم بوجود السبب مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد اما فرضنا
بان هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى واذا كان جوهرا كان موجودا
بهذا المعنى وصار حاصل الدليل الامر بالرجوع الى الوجدان في حال الجزم بالوجود مع
التردد والتبدل في الاعتقاد بانك في تلك الحال وجدت في نفسك ان تجزم بثبوت
معنى واحد لتلك الخصوصيات **قوله** قلت لظان التردد بتجويز العقل وهو لا يقتضي
المطابقة للواقع فامتنع الشارح كون مفهوم الوجود مما وقع التردد فيه بعدي الاعتقاد
لا بتاته التردد بتجويز العقل لو لم يعلق بكون مفهوم الوجود موجودا في الخارج

حس بتيقن خصوصية اخرى غير الاولى يبطل اعتقاد ان الكائن في الاعتقاد الاول هو الخصوص لان المتيقن في الصورتين هو الوجود الخارجي

اي وان لم يجزم بان هذا الاشتراك كان بهذا العلم لزم ارتفاع الامان عن العقل منه

حتى يكون علة الوجود وخارجي كان ذلك اما لان التجويز يقتضي مطابقة ما يتعلق به التجويز
للواقع وهو باطل لان كون العلة واجبا مما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا وكذا كونه
عرضا فلو كان المردد فيه مطابقا للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في الواقع لان الامور
المحققة في الواقع بجملته فاو المراد انه لو اقتضى التردد المطابقة للواقع لكان كل واحد
من الاقسام مطابقا للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد لا يمكن ان يكون
علة الممكن المعين لجواز ان يكون الصالح للعلية الا واحد منها فقط واما لان المردد فيه لا بد
ان يكون … عن البطلان ولا يخفى ان ما نحن فيه من هذا القبيل وهو ايضا باطل لان كون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على تقدير التسليم وعدم التعرض لابطاله
كما هو راي المتكلمين ليس بنيا بحث لا يمكن للعقل التشكيك فيه هذا اما ان قلت
المدعى اشتراك الوجود بين الموجودات الخارجية في نفس الامر كما دل عليه كلام الشارح
ومراد الشارح ان التردد الذي بعد اشتراك الوجود معنى بين الموجود انما يقع
الجزم بالوجود المردد الذي يعم من الموجودات المحققة الوجود اذ الكلام فيما هو الموجود
في الخارج بيننا وبين من يخاصمنا فان المجزوم في الدليل وجود سبب الممكن في
ولا شك ان الموجود له في الخارج ليس الا ما هو موجود فيه وح يندفع كلا الايرادين
قلت هذا تخصيص للدعوى ببعض الموجودات الخارجية والتخصيص تعسف الظاهر ان هذا
الحكم عام شامل لجميع ما هو موجود بحسب نفس الامر سواء كان موجودا خارجيا او لا
وعلى تقدير ان يكون موجودا خارجيا فسواء كان تحقق الوجود له اصلا لا يبعد ان يقال
ان هذا الحكم شامل للممتنع ايضا لانهم فسروا الاشتراك بان اطلاق لفظ الوجود
على الجميع بمعنى واحد ولا شك انه قد اطلق لفظ الوجود على الممتنع وان كان يطلق
السلب فالمراد ان الوجود الذي يطلق على الممتنع هو الوجود الذي يثبت للممكن
ولا يخفى انه اذا ثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات الخارجية لان جميع الموجودات
بحسب الامر في الموجودات الخارجية عند الاشاعرة والحاصل ان مطلوبهم ههنا
اثبات اشتراك الوجود بين جميع ما هو موجود في نفس الامر سواء اخص تلك الجميع

الخارجي

الموجودات الخارجية ام لا الا انه بعد اثبات الوجود الذهني نظهر ان المشترك فيه له فرد غير
واعلم انه يرد عليه ان كلام الشارح ماخوذ اما او لا فلما اشرنا اليه حيث قال ومع هذا الاعتقاد
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات اذ لا وجه لقوله الى غير ذلك
بعد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا اذا كان المقصود اثبات اشتراك الوجود
الخارجي من الموجودات الخارجية المحققة الوجود واما ثانيا فلان قوله في الحاشية يلزم من ذلك
اشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كما ترى يدل على عدم تخصيص الكلام بالوجود الخارجي
لان اشتراك الوجود الخارجي بين نفسه وغيره ليس جائزا عند المحققين فلا يصح قوله وهو
كما ترى اما ثالثا فلان قوله وذلك ان الجزم انما على تقدير صحة التردد وتجويز العقل وجود في الخارج
عن نوعه قول الشارح التردد انما وقع فيما هو من الموجودات ما ذكره القائل اذ
لو كان المراد ما ذكر لينبغي ان يقول على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لان
التردد فيما نحن فيه موجود خارجي و ايضا انه لا يرد انه على تقرير الدليل على ما قرره الاستاد
انما هو الجزم بان علة الممكن هو الواجب تردد في انه زيد او عمرو والى غير ذلك من الخصوصيات
فلا يلزم اشتراك الواجب بين تلك الاشخاص لان اللازم انه لو كان علة الاشخاص
واجبا كان واجبا بهذا المعنى ولا يلزم كونه واجبا في الواقع وقوله وليس المعقول منه
في كل خصوصية بعينه لقوله قابلا للاشتراك وهو الذي دل عليه بقوله مفهوم واحد لم يرد به قابلية
الاشتراك بحسب الواقع حتى يرد انه غير لازم من الدليل كما مر آنفا فلا نسلم لزوم
قابلية الاشتراك من الدليل على ما يشعر به قوله وان وجه السؤال واما قوله نعم يلزم
منه ان الموجودات بهذا في الواقع مشترك في ذلك المفهوم مبني على ما قررنا في توجيه
الدليل انا وقعنا ان هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان
جوهرا كان كذلك الى غير ذلك **قوله** والجواب بتغاير الاعتبارين فان قيل لا حاجة الى
التزام هذا اذ قد مر آنفا ان المراد بالقابلية تجرد المعقول من الوجود في كل خصوصية
ليس معنى آخر فح لا يلزم ان يكون الوجود موجودا حتى يحتاج الى العذر بتغاير الاعتبار
قلت التغاير بين المشترك والمشترك فيه في الجملة ضروري وان لم يتحقق التالي في الاول

قوله والمفهوم المشترك من الوجود الخارجي كتب في الحاشية بقوله اي ليس الوجود
سواء اخذ مطلقا او خص بالذهني او اخذ من موجود في الخارج
الغرض من هذه الحاشية ان ما علقناه عنه واقع من الوجود الخارجي
المراد منه اذ الكان الوجود المجزوم به وجودا خارجيا واما الوجود
المتردد فيه فيحتمل المطلق او الوجود مطلقا عن موجود في الخارج
تحمل

على المراد القابلية عند العقل فان الوجود
ليس قابلا للوجود في الواقع فانه يمتنع
الوجود في الخارج لا يدم المعقول
القابلية منه

اصلا **قال** الشارح في الحاشية واجيب اولا بانه يلزم من ذلك اشتراك الوجود اه
الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول يلزم عدم المغايرة بين الموجود والوجود
بحسب المفهوم اصلا بل هنا مفهوم واحد له اعتباران باحدهما موجود وبالآخر وجود
كما اذا اخذ تارة زيد تارة باعتبار انه كاتب والاخرى باعتبار انه شاعر فان ذات زيد
في الاعتبارين واحد بحسب المفهوم وانما التفاوت بملاحظة الاعتبارين معه فان قلت
التغاير بين المجزوم به والمتردد فيه وكذا بين الثاني والرابع بحسب الذات او المفهوم البتة
فلا يمكن الجواب بالتزام التغاير بمحض الاعتبار اقول المجزوم به الثاني هو ان يكون
~~الوجود محمولا عليه بحمل الاشتقاق والمتردد فيه هو كونه عين مفهوم الوجود والمجزوم~~
~~حمل الوجود اشتقاقا والمتردد فيه حمل الوجود عليه بحمل الاشتقاق~~ والمتردد فيه هو كونه
عين مفهوم الوجود فالمجزوم به حمل الوجود اشتقاقا والمتردد فيه حمل الوجود عليه
على طريق حمل الشيء على نفسه بهو هو فلا منافاة وفي الجواب الثاني يلزم المغايرة بحسب
المفهوم ويمنع لزوم التسلسل بناء على ان وجود الوجود لا يتحقق بدون الاعتبار وان
كان بعد تحققه يتحقق الاعتبار يكون مغايرا له في المفهوم والحاصل ان التسلسل ههنا
في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فالمراد بقوله وجود آخر مغاير بالاعتبار
ما يقابل المغايرة عينا اذ الوجود لما لم يكن في الاعيان فلا مغايرة بينه وبين ما يوجد
فيها وهذا الحكم مشترك بين ما اذا كان الوجود موجودا وبين ما اذا كان غيره
موجودا بالخلاف الاول **قال** الشارح يبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
المراد بالحصر العقلي في هذا المقام هو انه لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار اقول
ولا ينافي ذلك ما يحكى ان بعضا من المعتزلة قائلون بثبوت الواسطة بين الوجود
والعدم لان قولهم هذا مبني على انهم لم يفسروا الوجود والعدم بالثبوت والسلب
الثبوت على ما يجي والا فالقول بثبوت الواسطة بين الشيء وسلبه خروج عن فطرة
الانسانية فنزاعهم معنا يرجع الى تفسير اللفظ فلنا ان نفسر الوجود والعدم بالثبوت وسلبه
وح لا مجال لتوهم ثبوت الواسطة فيندفع ما نقل عن الشارح في الحاشية قال

يمكن ان تقول الحصر بين الوجود والعدم ليس حصرا عقليا على ما ذكره انتم لانه موقوف على
امتناع كون الشي لا موجودا ولا معدوما وهو محل النزاع بين العقلاء مع ان المصنف صرح
بان الوجود لا يرد على القسمة وسيجي في شرح كلام المصنف على وجه يندفع عنه توهم ثبوت الواسطة
ثم لا يخفى ان كلام السيد حيث قال لان معناه زيد اما ان يكون موجودا او موجودة او لا يكون
موجودا او موجودة كالصريح في انه جعل معنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص ولما كان حمل العدم
على معنى يجامع الوجود خلاف المتبادر من لفظ العدم ونقوضا لمعنى العدم اذ المفهوم
من العدم معنى لا يجامع الوجود دائما والكلام انما هو في تعدد هذا المعنى صرف كلامه عن
ظاهره وحمل تفسير العدم بسلب الوجود الخاص على ان تفسير باللازم المساوي بملاحظة
مقدمة اجنبية لان سلب الوجود مساو لسلب جميع الوجودات بناء على ان الشي لا يكون
موجودا بوجود غيره ثم ادعى ان المتبادر من الخاص ما يكون جزئيا حقيقيا وسلب الوجود
الخاص امر كلي يصدق على الوجود الخاص الآخر وهذا اشارة على ان المراد من الوجود والعدم
الموجود والمعدوم وبسلب جميع الموجودات جزئي حقيقي بعد اضافته الى جزئي حقيقي كزيد
مثلا واراد بالجزئي الحقيقي ما لا يصدق في نفس الامر على كثيرين وهذا المعنى لفظ الجزئي
مفهوم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء هذا او لا يخفى ما فيه من التعسف بل الحق الاستفسار
والتردد في كلام السيد قوله لا يخفى عليك ان معنى العدم على تعدد [illegible] اكثر
معنى رفع وجود وجود لا [illegible] هذا اذ يجوز ان يكون معنى العدم على هذا التقدير هو رفع
جميع الوجودات وهذا المعنى [illegible] يتعدد بتعدد الماهيات كما سيجي لانا نقول هذا الكلام
قبل السيد ومنصبه المنع لان من اورد الاستدراك على الدليل صار مستدلا فلا يتوجه المنع
في مقابلته على انه يمكن اثبات تلك المقدمة بانه على تقدير التعدد لو لم يكن معنى العدم رفع
وجود وجود بل معنى سلب جميع الموجودات لم يكن الحصر بين الوجود والعدم عقليا [illegible] على انا
نقول اذا تعدد العدم بمعنى رفع جميع الوجودات فذلك التمايز والتعدد اما من جهة نفس السلب
وذلك باطل اذ لو كان للسلوب تمايز بذواتها لم يكن الحصر بين الشي وسلبه عقليا على ما يجي
في كلامه رحمه الله او من جهة الملكة وهي الوجودات فذلك ايضا باطل لاتحادها في الجميع اذ [illegible]

وهذا لا يلزم [illegible] تعدد العدم لان الكلام على فرض
حقيقته [illegible] ان يكون [illegible] كون العدم بمعنى رفع جميع
الوجودات [illegible] الكلام [illegible] لزوم [illegible] الوجود
فتدبر

جهة الماهيات وذلك ايضا باطل لان هذا التمايز بامر خارج عن مفهوم العدم اذ الاضافة
الى الماهيات لم يعتبر في مفهوم العدم اتفاقا انما النزاع في اعتبار الاضافة الى الوجود في
مفهومه فتامل وكون العدم بمعنى رفع وجود وجود وان كان باطلا في نفسه لكنه لازم
من هذا الفرض المستحيل هذا والحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا يجامع الوجود دائما
والنزاع في وحدة العدم وتعدده انما هو في وحدة هذا المعنى وتعدده وتعدد المعنى الذي نقوضنا
له وسيشير رحمه الله عند تحقيق كلام الشارح قوله لانا نقول على تقدير ان يكون
العدمات متعددة يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما مر [illegible] على ما مر قوله
فلنا هذا التقرير آخر فلانه في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى فان قيل لا حاجة الى اخذ ان
الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية بل نقول معنى العدم هو سلب الوجود
بالكلية ويكفي في الحكم بطلان الحصر بين الوجود والعدم تصور معنى لفظ العدم من غير حاجة الى
اخذ مقدمة اصلا اقول من اخذ في الاستدلال وحدة العدم جعل العدم بمعنى رفع الوجود في
الجملة ولم يجعله بمعنى رفع جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان معنى لفظ العدم مطابقا
او تضمنيا لم يظهر ان الحصر بين الوجود وسلبه باطل على تقدير تعدد الوجود
الا اذا ضم اليه ان المفهوم من العدم معنى واحد لانه لا يكون الا ما لا يجامع الوجود ام
فلم يكن الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا بداهة او ضم اليه ان رفع الوجود في الجملة في الحصر
المذكور نقيض تحققه في ضمن رفع جميع الوجودات وحاصله ما ذكره رحمه الله موافقا لما ذكره
الشارح في الحاشية ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود ورفع الوجود بالكلية لا يليق بالمستدل
الذي لم ياخذ وحدة العدم ان تفسير العدم بمعنى رفع جميع الوجودات وح لا حاجة
في بطلان الحصر الى مقدمة اخرى اصلا لا معنى رفع الوجود في الجملة حتى يحتاج الى احدى
المقدمتين لانا نقول هذا المستدل لما كان مقصوده اثبات الاستدراك على المستدل
الذي اخذ وحدة العدم فعليه ان تفسير العدم بما فسره به والا يكون ولئلا يلزم
لا اختصار الدليل الاول نعم يمكن ان نقول على من اخذ وحدة العدم انه لو فسر العدم
المذكور في الدليل على معناه المتبادر ظهر بطلان الحصر ولم يحتج الى اخذ مقدمة اصلا فاي فائدة

وصرف العدم عن معناه المتبادر حتى يحتاج الى اخذ وحدة العدم مع انها لم تثبت
بل كانت فى مرتبة اصل الدعوى كما سيجى والتوجيه ان يحمل كلام الشارح على ان اقبال
قوله استلزامه اى هذا المعنى وعلى تقدير تسليم اشارة الى منع المقدمة الاولى لان
هذا المعنى يحتمل ان يكون معنى العدم رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية لوارد
ظاهرها قوله فان قلت قد قال الشارح فى ذيل هذا المبحث حد وثم يمكن ان يجاب
عن هذا السؤال بوجهين احدهما ان الشارح هناك منع لزوم التناقض بين اكثر
من مفهومين وسنده مانح لجواز ان يحقق التناقض بين مفهومين فقط ملفظ العدم
فى كلامه لابد ان يكون بمعنى ما اخذه المستدل فى كلامه فان كان فى كلام المستدل
بمعنى رفع وجود وجود وبناء على انه سياق الكلام على تقدير تعدد الوجود والعدم انه فلا ايراد
على الشارح اصلا وان كان بمعنى رفع جميع الوجودات فالعدم المذكور فى كلام الشارح
بهذا المعنى ووجه صحته انه اذا جاز ان يكون كل واحد من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل
واحد من الوجودات على ذلك التقدير يكون واحد من تلك العدمات نقيضا لواحد
من تلك الوجودات ما لم وثانيهما ان ما سبق منه ان معنى العدم معنى لا بجامع الوجود لم
انما هو بحسب نفس الامر وفى الواقع وجعله العدم بهنا بمعنى رفع وجود وجود على تقدير تعدد هما
وذلك لانا لا نفهم من الوجود معنى الا ان نفهم من العدم ما كان نقيضا له وبعض الوجود
انما هو رفعه فعلى تقدير تعدد الوجود والعدم يكون كل عدم رفعا لوجود ونقيضا له وفى كلام نظر
اذ لا فرق بين التقريرين فى ان الكلام فيهما على تقدير تعدد الوجود والعدم ومحمل العدم فى
احدهما ما هو معناه فى الواقع وفى الآخر من التقدير المذكور تعسف على انه قد مر ان المفهوم من
العدم معنى لا بجامع الوجود اصلا والكلام انما هو على تقدير تعدد هذا المعنى وتعدد المعنى ليس
ابطالا له فعلى تقدير التعدد يلزم كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات نقيضا للوجود
انما من هذا الى يلزم من التقدير المذكور لا ان العدم انسلخ عن معناه الاصلى قوله
قلت حاصل جوابه كما اشار اليه فى حاشية الحاشية انا حملنا العدم فى كلامه فى ذلك
الموضع على رفع جميع الوجودات ايضا كما سبق فيندفع الاضطراب عن كلامه غاية الامر

ان

ان سنده مندفع وانه فائح السند اذا كان اخص كما فيما نحن فيه لا يضر اصل المنع
ووجه كون السند اخص انه يمكن ان يسند منع تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين ببطلان
سندنا وهو انه كيف يتحقق التناقض بين الموجودات والعدمات بمعنى رفع جميع الوجودات
المتعددة على حسب تعدد الماهيات مع ظهور انتفاء الحصر بين كل واحد من الوجودات
وكل واحد من العدمات بهذا المعنى فان قال المستدل انا لم اجعل العدم بهذا المعنى فقال
الشارح لا معنى للعدم سوى ما لا يجامع الوجود اصلا وانما الكلام على تقدير تعدده وقوله
على ان جواب آخر عن السؤال المذكور بعد الجواب الاول وبيانه انه اذا لم يصح ما ذكره
الشارح من تحقق التناقض بين المفهومين بناء على تحقق الوسط ينهدم بنيان التقرير الثاني
الذي كان المحذور اللازم فيه تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين وصار المحذور اللازم
ح عدم تحقق التناقض بين الوجود والعدم مطلقا وما يصلح ان ينضم الى تحصيل الدليل
ليس الا انا نعلم تحقق التناقض بينهما فى الواقع فيصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء
تعدد العدم ام لا لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم والتالى باطل فكذا المقدم وانما كان
التناقض عبارة عن منع الجمع ومنع الخلو الذي هو الحصر وكان انتفاء التناقض على
تقدير كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات باعتبار الجزء الثاني اى الحصر دون الاول
الذي هو منع الجمع ضرورة ان رفع جميع الوجودات لا يجامع شيئا من الوجودات فقولنا
لو تعدد الوجود لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم فى معنى قولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق الحصر
بين الوجود وبين العدم فكان هذا الدليل راجعا الى الدليل الاول بعينه فهذا الجواب ان
كلام الشارح يجعل الدليل راجعا الى الدليل الاول فكان باطلا فكلام الشارح كان
تاما على المستدل وان لم يكن صحيحا فى نفسه وبحسب اعتقاده على ما حققنا فى هذا المنع
فى تحقيق هذا المقام الذي استصعبه الاقوام هذا اماذكره المحشي اى يجب التأمل واراد
بوحدة العدم اصالة الوحدة التى تكون باعتبار نفس السلب وبالوحدة التبعية الوحدة
الناشئة باعتبار المضاف اليه مع قطع النظر عن خصوص الوجود حتى لا يتوهم المصادرة
ثم اقول لا يذهب عليك انا لا نفهم من الوجود معنى الا يكون العدم رفعا مطلقا.

٢٥

بذاته للاثر وعلى المحشي العلامة انه ان اردت بقولك رفع المتعدد متعدد في الجملة انه اذا كان
للوجود معان متعددة يلزم ان يكون للعدم معان متعددة بحسب تعدد المفهومات فلا نم ذلك
لانه يمكن ان يكون معنى العدم رفع الوجودات باسرها وهذا المعنى امر واحد مشترك بين
سائر المعدومات وان اردت ان الامور المتعددة معتبرة في مفهومه فلا يضرنا لان ذلك التعدد
لا ينافي اتحاد مفهوم العدم واراد بقوله لتتميم المقصود به انه تتم المقصود مع ملاحظة مقدمة
ضرورية بسبب العقل في الحكم بها ولم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي اذ لا يخفى ان هذه المقدمة ليست
في مرتبة المقدمة الاولى في الظهور بل يحتاج الى ملاحظة مقدمة اخرى هي انه على تقدير ان يكون
العدم واحدا كان معناه رفع جميع الوجودات اذ ح يظهر بطلان الحصر ولا يخفى ما فيه من التكلف
فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود ولا يخفى عليك ان هذا الايراد على ما نقله من المحقق الشريف ولهذا
قررناه عند قوله هذا ما ذكره المحشي قولنا اي بحسب المآل ولو وجه كلام الشارح بان مراده
انه لا يكون لمفهوم واحد نقايض متعددة باعتبار واحد كالايجاب فقط في مثالنا هذا لم يرد
عليه النقض وربما يجاب ايضا بان مراده انه ليس لشيء واحد نقايض متعددة اذ لو تعدد
النقايض تباينها ولا شك ان الوجودات الخاصة متباينة بخلاف الوجود بالنسبة الى العدم
العدم اوتى في تقرير الدليل انه وان جاز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما ايجابي والاخر
سلبي لكن لا يجوز اكثر من هذا او على تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم يلزم ان يكون لذلك
العدم نقايض كثيرة ولا يمكن عدها وحصرها بناء على ما ذهب اليه الخصم من ان للوجود معان
متعددة بحسب تعدد الموجودات ومع قطع النظر عن ذلك نقول اقل مراتب الوجود الاثنينية
فيحصل للعدم نقيضان وعدم العدم ايضا نقيض له كما قررت فيكون للعدم ثلث نقايض
وذلك محال كما عرفت وما يجاب به عن الاعتراض بان المراد ان التناقض الواحد
لا يتحقق الا بين اثنين والتناقض الذي بين الوجود والعدم غير التناقض الذي بين العدم
وعدم العدم فجوابه انه ان اريد ان التناقض الواحد لا يكون طرفاه واحدا فمسلم انه لا يكون الا بين
اثنين لكن لا نعقد بهذا الا كون التناقض بين الوجود والعدم واحدا بهذا المعنى ثم
عند الخصم لانه موقوف على وحدة الطرفين الوجود والعدم وهل الكلام الا فيها وان اريد بان التناقض

الواحد

الواحد معنى آخر فلا بد من بيانه اولا ثم ادعاء انه يتحقق بين الوجود والعدم والاشكال
وراء القدح في المقامين فتامل ثم ما ذكره رحمه الله في الجواب مبني على مقدمتين احدهما
ان التناقض لا يتحقق الا بين القضايا او بين القضايا وما يرجع اليها من المركبات الناقصة
وسيجيء في كلام المص ان تقابل السلب والايجاب يرجع الى القول والعقد واراد بالقول
القضايا الملفوظة وبالعقد القضايا المعقولة وثانيتهما ان السلب لا يرد الا على النسبة
لكن قد صرح المحقق الشريف في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى مفهوم
كان حاصل مفهوم في غاية البعد عنه والظاهر انه قد حكم رحمه الله بحقية تلك المقدمة
عند قول المص ثم الوجود قد يوجد على الاطلاق ويقابله عدم مثله وان ظاهر قولهم
الخارج مثلا قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجودها يقتضي ان يتعلق
السلب بها ايضا ثم على تقدير ثبات تلك المقدمة لا حاجة الى المقدمة الاولى
بان نقول العدم المضاف اليه ان اخذ بمعنى السلب المحض لا يمكن حمل العدم المضاف
بمعنى السلب المحض والا لزم ورود السلب على السلب بل لا بد ان يؤخذ بمعنى سلب الوجود
وح لا يكون نقيضا له بل يكون نقيضا لوجوده وان اخذ بمعنى سلب الوجود في يكون
العدم المضاف بمعنى السلب الصرف ويكون واردا على هذا الثبوت نقيضا له لا لكنه
الوجود انه نقيضه ضرورة ان نقيض الوجود والايجاب لا يكون وجودا وايجابا
ويمكن ان يقال حيث القضايا العلية للتوضيح لا للتعميم ويمكن تقرير الجواب على وجه لا يبتني
على المقدمة الثانية انه ان اريد ما هو التناقض اصطلاحا فالعدم المضاف اليه
ان اخذ بمعنى السلب كان نقيضه اصطلاحا هو الوجود دون سلب السلب لا يسمى نقيضا
اصطلاحا وان كان نقيضا له حقيقة ولهذا فسروا التناقض باختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب وان اخذ بمعنى ثبوت السلب فنقيضه بهذا الاعتبار سلب ثبوت السلب
دون الوجود واقول يمكن ان يقال السلب الوارد على القضية السالبة ان جعل سلبا رابطيا
فمن المعلوم بالضرورة انه لا يتعلق الا بالثبوت الرابطي وما ذكر لا يدل على ان السلب
الرابطي يتعلق بغير الثبوت كما لا يخفى وان جعل سلبا واردا على نفس السالبة

وفيه تامل اذ يسمى خفاء كون السلب واردا على الوجود اليه يجوز وروده على الوجود لا ينافي ظهور امتناع وروده على السلب فتدبر

وقد عدوا السلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف لنفس العدم والوجود

اشارة الى ان ما ذكره بعده لكن قد صرح المحقق الشريف

لم يحصل من وروده على السالبة قضية اخرى يسمى سالبة السالبة بل الحاصل ح تقسيم الاخرى تقييدى
يكون قيده نسبة خبرية فلو لحظ الشارح ما كان بين القضايا تم الكلام وظهر لما قررنا
ابتناء الكلام على المقدمة الاولى واعلم ان الترديد فى كلامه انما هو فى العدم المضاف
اليه واما العدم المضاف فهو بمعنى السلب البتة فلا يتعقل قوله وانا اقول
لو كان لسلب خصوصية لما قال فكان ينبغى ان يبطله وان يورد عليه المنع ان
قبل المنع والا فصله اشار الى اثبات ان الوضع قد هو الشىء الاول لكان واو
ان لا يقبل المنع فينبغى قبوله وقد شاع على قوله التجوير العقل خلو الواقع عنها ام لا
ان لا يحمل عند العقل ان لا سلب الا وله مثلا الخصوصية معينة ولا يتصور سلب له خصوصية اخرى
والحق انه مكابرة اذ على تقدير تعدد خصوصيات السلب تجوز العقل ولو فى بادى الرأى النظر ان
سلب الانسان مثلا خصوصية اخرى واذا ثبت ان السلوب لا تمايز بذواتها ثبت انه
مفهوم واحد مشترك بين السلوب كالمعنى وبعد النظر الدقيق ان المستدل
لما جعل اتحاد العدم دليلا على اتحاد الوجود وعدم تمايز السلوب بذواتها دليلا على
اتحاد العدم فنقول السائل ان اردت باتحاد العدم ان السلب المطلق مفهوم واحد
فما ذكرت من عدم تمايز السلوب بذواتها وان دل عليه لكنه لا يدل على اتحاد الوجود
لانه ليس نقيضا للوجود بل يجوز ان يكون هذا المفهوم الواحد مضافا الى الوجودات
المتعددة التى لا شترك لها الا فى لفظ الوجود وان اردت ان سلب الوجود مفهوم واحد
فاتحاده وان دل على اتحاد الوجود لكن ما ذكرت فى اثباته من عدم تمايز السلوب بذواتها
لا يدل عليه لجواز ان يكون التمايز من جهة المضاف اليه لا بذواتها وقوله السلب لا يتصاف
حقيقة الا على الوجود لا يكفى فى المطلوب لجواز ان يتعقل غير مضاف لكن على تقدير اضافته لا يضاف
الا الى الوجود فالاولى ان يقول السلب لا يتعقل الا مضافا الى الوجود حتى يفيد المطلوب
وح يرد المنع الذى اشار اليه بقوله ولا يذهب عليك ان ما ذكره فى دفع ... بل لا يتوقف
بصلح اضافته لكل شىء الى الوجود المذكور فى النظر فتأمل والضمير فى قوله واتحاده بسلب المطلق
ودل قوله على اتحاده بعض الوجود وحمله على الوجود بعيد عن سوق الكلام وما ذكره فى جوابنا لا يتوقع

ان اشار بكلمة بل الاضراب الى انه لم يرد اصلا
فى شرح كلامه رحمه الله بل ذكر الكلام آخر وكان على
تقديره منع قوله لا نعلم ولم يتوقف صدر

بعد المنع المشار اليه بلفظ نعم منع قوله فاتحاده يدل على اتحاده فى صورة
منع عكس نقيضه اللازم المساوى له ويصير الكلام هكذا نعم ان السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود او لا يعقل الا مضافا الى الوجود لكن النظر باق بحاله لا نسلم
اى حين نسلم كون السلب لا يضاف الا الى الوجود لا يلزم من تعدد العدم تعدد السلوب
اى تمايز السلوب بذواتها قوله وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق
كذا المراد بالاشتراك بين افراد الممكن الاشتراك بحسب التحقق كما هو تحرير الدعوى ثم لا يخفى انه لا يلائم
الجواب الثانى ما ذكر فى اصل الدليل من التقسيم الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر والعرض فان حمل الشارح جعل وجود الواجب ووجود الممكن
ووجود الجوهر ووجود العرض قيود الاقسام لا نفسها وح قوله وما ذكرنا من مقول
المقسم للاقسام كاف فى اثباته محل نظر وكون العموم والاشتراك محمولا على ما هو
المتبادر من العموم بحسب الحمل ملت بعد اما قوله لا يلزم اشتراك بين جميع افراد الممكن
الذى هو قيد المقسم توجه عليه ان للمستدل ان يقول اردت بوجود الواجب
ووجود الممكن نفس الاقسام لا قيودها فمال ثم اعلم انه لما تقرر ان المراد من الوجود
الموجود فالمقصود اشتراك الموجود بين الموجودات لا الوجود بين الوجودات فاما
ان يتوهم انه حاشاه للشارح او توهم الثانى مقصود للملزم منه الاول فيحال ثم لا يذهب
عليك ان عدم اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن بين وجود
الجوهر ووجود العرض هو الاحتمال الذى يتبادر اليه الوهم ويكون الغرض من التقييد
ازالته واما عدم اشتراكه بين وجودات الجواهر مثلا بعد اشتراكه بين وجود الواجب
والممكن ووجود الجوهر والعرض فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون مقصودا بالازالة
قال الشارح فلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود اما فى الثالث فظاهر واما فى
الاول والثانى فلان الامر المقطوع به انما هو لو كان هو كونه موجودا باحد الوجودات المتخالفة
الذات مطلقا اى مشتركة فى مفهوم بينها وكذا لو كان احد طرفى الحصر كونه موجودا
باحد الوجود وذلك ان تلك الوجودات لما كانت غير محصورة لا يمكن ملاحظتها تفصيلا

... وخصوصه عارض لقولنا بعض ... ان علم انه لا يعقل الا مضافا الى الوجود ... فتدبر
كما اشار اليه المطلق ان كلمة سلب الوجود على السلب البسيط
كما لم يجعل سلب الوجود اى سلب العدم فلم يجعل ... الرأى
كما اشار بعضه بذواتها فيما كان يكون ... ودليل
على عكس نقيضه لما فى ان الالعام ... فارجع
صورة عكس نقيضه لما مر

قد عرفت ان لفظ المطلق عند قول
المص ... وانه من كان الجزم
بمطلق الوجود فانه دفع الايراد
عن الدلائل الثلثة

فلابد ههنا من امر مشترك بينها يجعل لملاحظتها يدل عليه بلفظ الوجود وعلى تقدير الاشتراك
اللفظي لا يكون ذلك الا مفهوم مسمى الوجود اذ اللفظ كثيرا ما يطلق ويراد به المسمى مجازا
لانه لعل ذلك الامر مفهوم مشترك بين تلك الافراد ولا يكون مفهوم مسمى لفظ الوجود
ولا يكون موضوعا له للفظ الوجود لانا نقول المقصود ههنا ليس الا اثبات امر مشترك بين
الوجودات يدل عليه بلفظ الوجود وما رادفه من سائر اللغات سواء كان لفظ الوجود
موضوعا له في اللغة ام لا كيف وهذه المسئلة حكمية لا تتعلق بالمطالب اللغوية اشبه
على انا نقول لا نعني ان نفهم هذا المعنى من لفظ الوجود ومرادفه من سائر اللغات لا يحتاج
الى قرينة فيثبت كونه حقيقة ويرد العارف في قول المص فمغاير الماهية للتعقيب للتفريع وتخصيص المدعى
بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة للماهيات
كما لا يخفى الا ان يتوهم ذهب الاشعري الى ان للوجود معان متعددة مشتركة في امر يعمها
وكل منها عين الماهية المخصصة بذلك الوجود بها واذا ابطلنا ان للوجود معان متعددة
واثبتنا ان له معنى واحدا ثم ابطلنا ان يكون ذلك المعنى الواحد عينا فقد ابطلنا
عينية معنى الوجود مطلقا تامل ثم لا يخفى ان حديث كون الوجود جزءا مشتركا
فلابد ههنا من جزء مختص مما لا حاجة اليه لزوم كون اجزاء الماهية غير متناهية لهذا غير
هذه النسخة الى النسخة الاخرى التي لم يؤخذ فيها حديث الاشتراك والاختصاص ثم لا يخفى
انه يلزم على تقدير كون الوجود جزء الماهيات امور اخر منها كون الوجود جزءا لنفسه
ومنها كون كل ماهية بعينها محض الوجودات ومنها كون مفهوم واحد هو الوجود
ماخوذا في كل حقيقة مرات وهذا اتم على ما هو المشهور خصوصا اذا كانت تلك المراتب
غير متناهية ومنها كون الجنس داخلا في الفصل وهذا اتم ومنها عدم تحقق البسائط
الى غير ذلك قوله لكن انه على تقدير كونها اجزاء عقلية اي ظاهر كما يدل عليه ايجاب
الجديدة انه بعض [illegible] الكلية اي منع لها كما هو الظاهر وتقريرها انا لا نسلم كون كل مركب لا بد
ان ينتهي الى البسيط الحقيقي فان تلك الاجزاء لو كانت عقلية صرفة ليست بازاء الاجزاء
الخارجية ولم يعقل منفصلة اي لم يحلل بالفعل ما بلغ لا يكون مركبا اي مركبا حقيقيا من اجزاء

فمنها ان يكون جميع الماهيات واجبة لذاتها
كما تقرر في موضعه ان مناط الواجبية عينية
الوجود وقيامه بذاته

غير متناهية كيف لا ولا تمايز الاجزاء اما لا خارجا ولا ذهنا على ما دل عليه ما في بعض
النسخ من التصريح بلفظ حقيقة واذا لم يكن مركبا حقيقيا لا يلزم انتهاؤه الى البسيط
وان كان يطلق عليه المركب اصطلاحا والمراد ههنا ما يشمل هذا المعنى حتى يلزم نفي كون
الوجود جزءا مطلقا وتقرير قوله لانا على وجه يطابقه الجواب انه على تقدير كون تلك الاجزاء
عقلية صرفة ولم يعقل منفصلة وان لم يتحقق المركب الحقيقي لكن يتحقق المركب في الجملة ومجرد
المركب يستلزم الانتهاء الى البسيط لان ماهيته وهي اجتماع البسائط تقتضي ذلك
غاية الامر انه اذا كان مركبا موجودا من حيث المركب حقيقة بان يكون اجزاؤه متمايزة
اقتضى البسيط الموجود بالفعل وان كان معدوما من حيث المركب الحقيقي بان لا يكون
اجزاؤه متمايزة لا يقتضي وجود البسيط بالفعل ومجرد الانتهاء الى البسيط الحقيقي ولو بالقوة
يكفي في المطلوب كما لا يخفى وبما قررنا ظهر ان المراد من المركب ما يساوق المركب التحليلي الصرف
وههنا بحث لان ماهية المركب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف
به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط فمعقول تلك الاجزاء بحيث اذا حلل
ويعقل منفصلة لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزء الماهيات بالغا
ما بلغ لا بد ان لا ينتهي الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل
بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عين المفصل ولا يجوز
ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لا بد من
اشتماله على البسيط الحقيقي بالفعل فيجب اشتمال المجمل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي
الذي لا يقبل القسمة اصلا بالقوة والا لم يطابق المجمل والمفصل وهذا منقوض بتحليل الجسم
الى غير النهاية على راي الحكيم والحل منع قوله ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل
عليه المجمل بالقوة وذلك لان اشتمال المفصل على ذلك البسيط انما هو على تقدير وجود
المفصل وهو ممتنع فلا يلزم الا اشتمال المجمل عليه بالقوة على هذا التقدير المحال لا في نفس
الامر ثم انك قد عرفت ان هذا الكلام راجع الى منع الكبرى الكلية بناء على ان المراد
من المركب ما يساوق المركب التحليلي ويرجع الى منع دليله وهو ان البسيط الحقيقي مبدأ المركب

٢٨

مطلقا هي المركب التحليلي وما اورده في الحاشية التالية لمانع ان يمنع لسلك المقدمة انه
والمغاير باختلاف السند فان في الاولى السند بان المركب التحليلي لا يلزم انتهاؤه الى
البسيط الحقيقي وفي الثانية بان المركب مطلقا لا ينتهي الى البسيط الحقيقي وبيان الاختلاف
بين السندين بان في الاول جوز عدم انتهاء المركب التحليلي الى البسيط مطلقا
وفي الثاني جوز عدم انتهاء المركب مطلقا الى البسيط الحقيقي باباه قوله ولا محذور
في كون التحليل غير واقف الى على ان منع انتهاء المركب التحليلي الى ما ليس بسيط مطلقا
مكابرة ثم لا يخفى ان المراد بالبسيط الحقيقي في قوله لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي
مبدا المركب مطلقا ما لا يكون له جزء بالفعل ولا بالقوة بان لا يكون قابلا للتحليل الى
فلا يتوجه عليه ان المنع مكابرة اذ الفطرة السليمة تشهد بان المركبات تنعقد
من الاجزاء التي ليس لها جزء بالفعل وذلك لان مبناه على حمله البسيط الحقيقي على
ما لا جزء له بالفعل على انه لو حمل على هذا الكان قابلا للمنع ايضا فتامل قال
الشارح اما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة اشارة الى ان وجود الاجزاء
في الخارج لا يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل بل لا بد من الامتياز بينها فلا يرد
انه على مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان يسقط هذا الايراد وتفصيله ان
المفهوم من كلام القوم ان اتحاد الاجزاء العقلية بحسب الوجود الخارجي ينافي تقدمها على
الكل خارجا والشارح قد اختار هذا على ما في بحث خواص الذاتي والاستاد ايضا
ذهب اليه لكن السيد جوز ان يكون الاجزاء العقلية متقدمة على الماهية مع اتحادهما
في الوجود الخارجي بان يكون تعلق الوجود اولا بالجزء متقدما على تعلقه بالكل وهذا
بناء على ما اشتهر من ان التقدم بالذات يرجع الى الاحتياج في الوجود وليس هيهنا
تقدم بحسب نفس الامر والواقع ظاهر وهو زبدة ما نقله رحمه الله عن الشيخ في مبحث الماهية
اذ الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يحق ان
وجودها اقدم من وجود الطبيعي فتقدم البسيط على المركب على هذا المذهب يلزم ترتب
امور غير متناهية مترتبة في الوجود فيبطل برهان ابطال التسلسل فتامل فيه قوله

لان المركبات الكثيرة ينتهي الى الاشتمال على اجزاء بسيطة فانها في
وعلى الواحد العددي يجوز اشتمال كل منهما على ما له كثرة
وجزء بالفعل كالمنقسم فانه اشتمل المركب منها الا على اعضاء
المركبة من العناصر وعند هذا ظهر وجه او كونه التمسك بان
البسيط اذ برهان التطبيق مع هذا الاحتمال

وجه التامل ان البطلان لا يمنع اجراء البرهان
في غير متناهية الامور على ما اشار اليه الشارح
ولا يتصور التمايز بينها مع وحدة الوجود و
تعدد التعلق فتامل

١٤٧

لاحتمال ان يكون زائدا في البعض لا يتصور هيهنا سبعة احتمالات ثلثة لا تركيب فيها
وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي والمدعى كونه زائدا في الكل فلا بد من ابطال الستة الباقية
والدليلان المذكوران على نفي العينية والجزئية ابطلا اثنين منها وبقي الاربعة
الباقية ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد منهما معا ابطال مجموع العينية والجزئية وبقي الاخر
والشارح اورد منها اثنين وترك واحدا وهو كونه زائدا في البعض وعينا في البعض
جزءا في البعض لانه لم يقس العينية الى الجزئية بناء على اختلاف دليلهما قوله فانه ليس
واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة لما هرب عن لزوم تخلف
المعلول عن العلة التامة على تقدير اقتضاء مجموع الامور الثلثة كل منها بالنسبة الى الماهية صار
مظنة لزوم كون الامر الواحد علة مستقلة لامور متغايرة فدفعه بان الوجود ليس واحدا
حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة بل يتصور فيه تعدد وتكثر باعتبار افراده
المتعددة وفيه بحث لان مراد المحشي من الاقتضاء الاقتضاء التام من الوجود من حيث
وهو مبني كلامه رحمه الله والالم يترتب التساوي على تقدير كون الوجود مقتضيا ولا
ان الوجود من حيث هو لو اقتضى مجموع الامور الثلثة لزم كون الواحد الحقيقي مقتضيا
لامور متغايرة اذ لا مدخل لخصوصية الكثيرة من الماهية او الفرد ح وانه لو كان
المقتضي مجموع الامور الثلثة في المواضع المعينة كان الاقتضاء لمدخلية تلك الماهيات
المعينة والا كان لمدخلية الماهيات في الجملة فلم يكن تاما والجواب حمل الاقتضاء التام
على ان لا يحتاج الوجود بعد الماهية الى امر آخر والاحتياج الى خصوصية الوجود والماهية لا يقدح
في كونه تاما فان قيل للمجيب ان يقول اني اردت بالاقتضاء التام المنسوب الى الوجود
ان يكون الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن الغير مطلقا مقتضيا قلت فح
يتسع دائرة المناقشة في المنفصلة فانه يحصل احتمالان آخران احدهما
ان المقتضي هو الوجودات الخارجية لا الوجود من حيث هو والثاني ان يكون المقتضي هو الوجود
بشرط الماهيات قال الشارح بل المقتضي هو الماهيات لا يخفى بعد تقرير ان الماهيات
غير مجعولة كيف يتصور كون الماهيات مقتضية للعينية والجزئية لان صفة العينية والجزئية عارضة

وذلك بان يكون الوجود مركبا من جزء والوجود
فالوجود اما عين ح فيلزم اتحاد الجزء مع الكل والا
وكذا الكلام في مرتبة بعده وان كان جزءه في
كل مرتبة لزم التسلسل

حيث قال ان تميز احدها على ... الى ان يقتضي المعلوم الواحد
لا تخلف عنه فان هذا على انه احد الاقتضاء التام
فان يقتضي المعدوم الواحد بالاقتضاء التام
عنه

[illegible]

عن العين والجزء نعم ربما يناقش بانه بعد اختيار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك كيف
يتصور كون الماهية مقتضية للعينية هذا الشق بقي ههنا شيء وهو انه لو كان الوجود عينا او جزءا
لكانت العينية او الجزئية مستندة اليه ضرورة انهما من لوازم الذات ولوازم الذات
مستندة الى ذوات الملزومات كما تقرر في موضعه يسقط المنع الاول الذي اورده
الشارح بقوله نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك نعم يرد عليه ان اقتضاء
النفسية مثلا يجوز ان يكون بالنسبة الى جهة معينة دون غيرها فلا يلزم الاستواء
هذا هو الذي ذكره رحمه الله بوجه المنع الثاني له وقوله ولو سلم معناه لو سلم ان الوجود
يقتضي شيئا من ذلك يتصور باقتضائه واحدا من تلك الثلثة وههنا والثاني
الى غيره وهذا مجمل لكلام الشارح موهم انه لا يرد عليه ما اورده بقوله لكن يرد عليه الخ وفيه بحث
لانه على هذا التوجيه وان لم يلزم كون كل حصة من الوجود مقتضيا لما سلم ان الوجود مقتضيه
من العروض مثلا ولا يخفى بطلانه وتخصيص الاستواء باقتضاء الثلثة جميعا مما لا ذكر له اصلا
في مقام السند كما من غير ان يتوقف المنع على خصوصيته فكانه ذكره في مقام السند
على سبيل التمثيل ولهذا اورد السيد في ذيل جواب لائق هكذا لجواز ان يقتضي الوجود
العينية او يقتضي العرضية واذا كان التعرض لخصوصية النفسية في مقام السند على سبيل التمثيل
ففي مقام الرد عليه يكون بناء الكلام عليه ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان هذا الايراد كلام على
السند الاخص نعم يمكن دفعه بانه انما يلزم من كون الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة كون
كل خصوصية مقتضيا لكون المطلق معروضا للاحوال الثلثة لا كون الحصة معروضا لها
لان المقتضى لذلك كما لا يخفى على احد بقي ههنا شيء وهو انه لو كان الوجود عينا او جزءا لكانت
العينية او الجزئية مستندة اليه ضرورة انهما من لوازم الذات ولوازم الذوات مستندة
الى ذوات الملزومات كما تقرر في موضعه يسقط المنع الاول الذي اورده الشارح
بقوله نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك نعم يرد عليه ان اقتضاء النفسية مثلا يجوز ان يكون
بالنسبة الى جهة معينة دون غيرها فلا يلزم الاستواء هذا هو الذي ذكره رحمه الله بوجه
للمنع الثاني قوله لكن ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه اجيب عنه بان الشارح

اراد

اراد بالاقتضاء ما هو اعم من التام وغيره وهو مع انه خلاف الظاهر لان المستدل
اراد بالاقتضاء التام ليمكن ان يترتب عليه الاستواء والظاهر ان الشارح في المنع الاول
منع ذلك الاقتضاء وحمله على انه منع ما هو اعم او الاخص مسلمة ومنع المساواة على تقدير ذلك
الاعم انما يحسن اذا كان في كلامه ما يشعر بذلك بان يقول مثلا نختار ان الوجود
لا يقتضي شيئا من ذلك مطلقا واصلا لحاجات بانه مقصوده رحمه الله انه لا تفاوت
بين صورتي التشكيك والتواطي في الاقتضاء ويرشد كلامه بقوله اذ ح يظهر الفرق
بين صورتي التواطؤ والتشكيك فلا معنى للمعترض للتشكيك واتيانا كلامه عليه الا انه
لما كان حمل كلام الشارح على انه اراد الاقتضاء التام وتنجز كلامه على هذا وقال مقتضى
المفهوم الواحد لا يتخلف عنه هذا ثم لا يخفى ان ما نقله الشارح بقوله لا يقال في جواب
لائق لا يدل الا على ان الوجود على تقدير التواطي وجب استواؤه بالنسبة الى افراده دون
المهيات ودفع مشترك وما ذكره في مقام السند بقوله لجواز ان يكون العارض والمعروض
معا داخلين في المهيات مذكور على سبيل التمثيل من غير ان يتوقف الكلام عليه واراد بالدليل
المساوي في ان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات لزم خروجه عنها
الدليل الدال على امتناع التشكيك في الذاتيات وقوله انما الاختلاف بالكمال والنقصان و
بنفس الماهية حل للدليل المذكور وحديث النزاع والنزاعين ظاهر انه سند للمنع المذكور
ويحتمل ان يكون نقضا للمدعى الكلي بكونه راجعا الى المعارضة فلا استواء بالنسبة
الداعي الى جمع ما هو ذاتي اراد بالاستواء في الاولوية والاقدمية بقرينة افراد الدعوى
فيهما وادعى ان الحس الدعوى بداهة فيهما فقط وما ذكره بينة على المدعى الذي هي عبارة اوضح
فلا يرد المنع على ما ذكره في صورة البينة لانه بعد اثباته يجري في اشعار الاخر بلا وجه
لتخصيصه بنفي الاولوية والاولى تخصيص ما ذكره بما ذكرنا موافقا لما ذكره في الحاشية
الجديدة واما ما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال اريد به عدم الاختلاف بالاولوية
والاقدمية فيتوهم ان ما ذكره لا يصلح للبينة انه اذ لم يبق فرق يعتد به بينه وبين المدعى
والاطلاق البعض على اجزاء البينة مجازا وههنا كلام الاول ان الاولوية ان فسرت

يعني كما توجه ما قيل في شق التشكيك بان الوجود على تقدير
لا يلزم عروضه بالنسبة الى المهيات الذي هو المدعى كذلك توجه
على شق التواطي بانه على تقديره لا يلزم استواءه بالنسبة الى
المهيات والدفع لجريان الدليل الاخر كما

البشكيك في
ان يكون مقتضى الذات في البعض غير مقتضى الذات في البعض الآخر لم ينحصر
الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بوجوه آخر كما اذا كان عينا للبعض وجزءا للآخر
وذاتيا للبعض وعرضيا للآخر وجزءا للبعض وجزء جزء للآخر الى غير ذلك من الاختلافات
وان فسرت بما عدا الثلثة المذكورة فيرد عليه ان الحيوان مثلا بالنسبة الى حصة وجنس
للانسان مثلا يختلف بالاولوية فان اجبت بان التشكيك انما هو بالنسبة الى افراد الحقيقة
والحصة فرد اعتباري نقول بحث كذلك لكن يرد الجسم النامي فرد الحيوان وجزء الانسان
يختلف صدقه عليهما فان اجبت بان التشكيك انما هو بالنسبة الى الافراد المتباينة فنقول
كثيرا ما يكون مفهوم عين ماهية لبعض افراد الحقيقة وجنسا بالنسبة الى آخر كالحيوان فان
ماهية للانسان وعين ماهية المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان المادة العقلية عين
المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في الخارج كما صرح به الاستاد في بحث الماهية
ومعلوم ان ماهية المادة العقلية ليست الا الحقيقة الجنسية ضرورة ان العقد العقدي ليس وراء
في حقيقة الامر الموجود في الخارج ولا بعد ان تم صدق الحيوان على الفرس الذي
هو فرد اولى من صدقه على زيد مثلا لانه بواسطة صدقه على الانسان وصدق الانسان
عليه وهما ذكرنا اولا من المنافي يلزم تحصيل الطبيعة الجنسية بدون الفصل وهو خلاف
المشهور فتامل ثم ان غير الكلام تقضا وان قرر سند المنع ان الذاتي لا يختلف
بالاولوية فلا حاجة الى مؤنة الاثبات بل يكفي الاحتمال الثاني انتم صرحوا بان حمل
العالي على السافل بواسطة حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل حتى صرح الشيخ
بان جسمية الانسان بجسمية الحيوان وقال قدس سره في حواشيه على شرح القاضي وما قيل
من ان الذاتي لا يعلل فمعناه انه لا يعلل بالذات ولا بامر خارج عن الذات مع
جواز ان يكون معللا بذاتي آخر فان قلت قد حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا
لم يصر انسانا فاوجه التوسيط من النصر بحث قلت لا منافاة بينهما لان الشيء في العبارة
الاولى عبارة عن السافل كزيد مثلا ويكون معناه ان صدق الحيوان عليه
بصدق الجسم عليه وفي العبارة الثانية عبارة عن العالي كالجسم ويكون مفاده ان

فهل

فهل الجسم حيوانا علة لتحصيله انسانا ويلزم ان صدق الجسم على الحيوان علة لصدقه على
الانسان وصار حاصل المجموع ما نقلنا آنفا وهو ان صدق العالي على السافل
معلل بمجموع الصدقين صدق المتوسط على السافل وصدق العالي على المتوسط والجواب
ان الذاتي لما لم يكن معللا بغير الذاتي الآخر فلا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم
والتاخر بالنسبة الى الافراد المتباينة وقد عرفت ان التشكيك انما هو بالنسبة الى
تلك الافراد ومراده رحمه الله من ان الذاتيات غير مجعولة انها غير مجعولة للذات
فلا يكون حصوله في فرد مقتضى الذات ولا بامر خارج فلا يكون حصوله في فرد علة لحصوله
في فرد آخر مباين فلا يتحقق التشكيك بالاولوية ولا بالاقدمية **قوله** واما اشتداد الجزء
يحتمل ان يكون رحمه الله في صدد تحقيق المقام من غير قصد الى تتميم ما نقله الشارح بقوله
واقوى ما ذكروه ان يكون مقصده التتميم ما نقله الشارح ودفع ما اورده الشارح عليه
بتوضيحه وتفصيله ويتوجه على قوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي منع وسنده
انه لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بان يكون الماهية التي تحصل
في فرد بعينها ازيد او اشد من الماهية التي تحصل منه في فرد آخر بمعنى ان العقل بمعونة الوهم
ينتزع من الازيد والاشد مثل الاضعف والانقص وزيادة فالزيادة وان كانت خارجة عن
الماهية الكلية لكنها داخلة في حصتها ويرد على قوله اذ هي على التقدير الآخر لا يلزم خلاف المفروض
انه تلبيس لان خلاف المفروض وان لم يلزم من جهة الاختلاف المفروض في الذاتي يلزم في
الخارج لكن لزم من جهة الاختلاف المفروض في عرضي يلزم في عرضي آخر لكن ما اورده
على نفسه في قوة هذا الايراد وما اجاب عنه لو تم يكون جوابا عن هذا الايراد **قوله**
فان قلت اذا فرضنا الخ هذا السؤال نقض لبعض الدليل اشار اليه حيث قال وان كان
في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في نفس السواد بل فيما يعرض ذلك الى
تخصيص كون التفاوت في العارض لهذا الشيء بالذكر لانه ادخل في قدح نظر في كلام
ويحتمل المعارضة ويكون تقرير الكلام وان كان التفاوت بين السوادين في بعض السواد لزم
لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وهو باطل لكن الاختصار اخرج باخير هذا الشق وجانب عنها

واقول انه

اقول

على ما ادعيناه فانه ما لم يكن الا ان جسما لم يكن حيوانا فان الجسم
نوع والحيوان نوع وذلك بما حصله ان الجسم
والمادة تشخص بسبب ... على ... الحيوان لم
واما الجسم ... الحيوان ... ان الجسم
فان الجسم ما لم يكن حيوانا لم يكن ...
الذي ... حيوان ...
فتامل
منه

[illegible]

السؤال الذي بعده على انه لو فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين لم يكن ذلك الا بان
يقوم باحدهما حصة من هذا العارض اشد من الحصة القائمة بالآخر وازيد وهذه المقدمة
بديهية والسؤال الثاني لا يحتمل المعارضة حيث قال لا يكون التفاوت مهما من حيث الذات كما مر ثم
واراد بالمتفاوت من حيث الذات الاختلاف في صدق الذات والذاتي بان يكون
الذات او الذاتي مناط التفاوت حتى يكون تشكيكا لا مادة التفاوت ولهذا قال كما مر ثم
اي من ان الذاتي لا تشكيك فيه واشار في الجواب الى ما صدر عن السائل من التسامح
حيث حمل السواد بقوله لا تشكيك على الجسمين بان المقول بالتشكيك هو الاسود بالقياس
الى الجسمين وحاصل الجواب عن السؤال الاول اختيار الشق الثالث بان التفاوت بين
السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما ذاتي او عرضي بل بنفس احدهما اشد من نفس الآخر
والحاصل انه ليس يحقق بين السوادين مابه الاختلاف بل يحقق بينهما مابه الاختلاف وهو الفصل
المنوع عندهم انما يحقق ماوراء اختلاف بين الجسمين وهو مفهوم الاسود فذكر المشتق لاجل ان المقول
بالتشكيك يعتبر تشكيكه باعتبار حمل المواطاة المعتبر في الكلي بالنسبة الى افراده واجزاء
هذا الجواب عن البعض بتمام الدليل على ما اشرنا اليه انما يختار الشق الاول ويمنع اختلاف
المفروض ويقول لم لا يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارض شيئين كالاسود
بالقياس الى الجسمين ويكون بنفس سواد احدهما اشد من نفس الآخر ويكون هذا التفاوت
موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما هذا وفيه نظر وهو ان هذا المنع يمكن اجراؤه
في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا لاختلاف
صدق المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا
لاختلاف صدق المبدأ على الفردين من هذه الحيثية كما لا يخفى ولو كان هذا النظر عما اختاره
رحمه الله وسيجيء ان الفرق بين العرض والعرضي انما هو بالاعتبار وقوله في حاشية الحاشية
كان راس الخطين متساويا لا زيد والانقص العددي فان مجموع الكثير ازيد من راس خط
واحد وما يتميز ان وجود الاجماع كلهما ازيد وانقص بالعرض والازيد والانقص بالذات
هو الابنية العارضة لمجموعهما والوحدة العارضة لاحدهما فانهما انما يتميزان وجود ... تمامها

اقول

المقصود ان المنع مشترك الورود من المستدل والمعترض

وضعا لان التمايز بالوضع اي الاشارة الحسية انما هو باعتبار معروضهما لان العدد لا يقبل
الاشارة الحسية بالذات والمعروضان هنا لا يتمايز ولعله تسامح فاورد الحكم بالعرض ليظهر
حال الحكم بالذات وان التمايز في الوجود دون الوضع فيه تابع لمعروضه فما استشكل من ان
الحكم بالذات هنا هو الذي كان معروضا للزيادة والنقصان بالذات ما هو ... انه
لم يحقق ليس اشكالا وكيف يمكن يحقق الحكم بالعرض بدون الحكم بالذات وهل هو الا مثل
الحركة بالعرض بدون الحركة بالذات وليس المراد ما حاصله ان المقول بالتشكيك
اصطلاحا مختص بالمشتق والذاتي لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه اما اولا فلان هذا
التخصيص في الاصطلاح ليس في كتبهم منه عين ولا اثر واما ثانيا فلما اشار اليه في الحديد
من ان اللازم ح ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا ينفي اختلاف
الماهية في الافراد بحسب نفس الامر وهل النزاع الا فيه واما ثالثا فلانه يكون ح هذا من مجرد مسائل
ولا حاجة الى المقدمات المذكورة في الدليل واما رابعا فكما سيجيء من ان قول المص
وتوى اي الوجود بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات على ما نسرها
ان رجوع ولا يخفى حاصل الجواب عن السؤال الثاني ط لا يخفى وقع ما قيس على
نمط الامثال والاولى المثل وزيادة وفرضنا ان ذلك الاختلاف ليس بالشخص
فقط نقرره انه اذا فرض اشخاص كثيرة في كل مرتبة الشدة والضعف فامتياز الافراد
التي من مرتبة الشدة عن الافراد التي من مرتبة الضعف ليس بالشخص فقط لان ح ا
الامتياز مشترك بين جميع افراد تلك المرتبة فلا بد ان يكون الامتياز بامر كلي مشترك
بين جميع الافراد المشترك في تلك المرتبة وبعد ذلك اي بعد ان ثبت ان الامتياز
ليس بالشخص فقط فالكلام في ان مابه الامتياز الكلي ذاتي حتى يكون الامتياز بالماهية او عرضي
حتى يكون الامتياز امتيازا عرضيا فحكمه حكم سائر الحقائق كالانسان والفرس فان
الاحتمال العقلي في بادي النظر قائم ههنا ايضا والامر عند شيعة بعد ضم الحدس الصائب
وهو ان الاختلاف بالماهية هذا هو السر المناط لهذا الكلام ويمكن ان يقرر هكذا ان امتياز
افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الامتياز بين افراد

ولا يخفى عليك ان الاختلاف في قوله او محلها بمعنى المغايرة بقرينة مقابلته للاتحاد لا بمعنى التشكيك بل الاتحاد ويقابله التشكيك بحمل المواطاة ولهذا ردد فيه فتدبر

مرتبة واحدة وهذا اعتبار شخصي فلا بد ان يكون ذلك ليس شخصيا فقط وفيه ان الاعتبار الشخصي
قد يكون اقوى من اعتبار شخصي آخر وبالجملة ما ظهر انه ما حاصل ان اراد انه ليس الاختلاف
بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون
ذلك الاختلاف الواقع بواسطة التشخصين فقط حتى لا يحتمل غيرهما فالدليل عليه هو
ادعى كل ما تمام لكن هذا لا يدل على اصل المطلوب وهو ان الاختلاف بين الاشد والاضعف
والازيد والانقص بالمهية لجواز ان يكون كثير من الاشخاص نوع واحد متحضيا للكل المرتبة
وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس بمجرد التشخص بل بالفصول المنوعة فالدليل المذكور
لا يدل عليه كما لا يخفى   في الحاشية ما بنية على ذلك ثم ههنا بحث اما اولا فلان
للخصم ان يقول لعل الطرف كالناقص القوي لا يوافق شيئا من المتوسطات نوعا
والاتفاق النوعي انما يحصل من المتوسطات واما ثانيا فلجواز ان يكون مراتب التناقص
غير قابلة للقسمة الى غير النهاية ولا يبلغ شيء من تلك المراتب الى السواد الصرف ويمكن
ان يقال انه وان لم يلزم كون الناقص الصرف متحدا بالنوع مع السواد الصرف يعني الطرف
لكن لا يخفى انه يلزم بالبيان الذي ذكره اتحاد البياض القريب من الطرف ولعله
اراد بالناقص القوي مع السواد القريب من الطرف حتى كانه سواد صرف بالمهية وهذا
انسب بما لا يقبله صاحب الحدس الصائب   وذلك ليس في طبيعة الضعف والاشتداد
هذا مقول قول الشيخ ولعل الضعف والاشتداد ههنا مما لا حاجة الى نفيهما اذ تقرر
في موضعه انهما من خواص الكيف ولعله اراد بهما ما يساوق النقصان والزيادة
وقوله في انها كمية اي في صدق الكم وانواعه وقوله من اخرى حيث تركه لما ساعله
ان النسبة فرع المشاركة الجنسية فلا نرى ان الخط ازيد من السطح او انقص ولو قال
بدل قوله فلا يقال اشد ثلاثة من ثلاثة فلا اربعة اشد عددية من ثلاثة لكان اظهر لان
المثال الاول لا يحتمل النزاع في قوله والاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية بالشبه
اشارة الى الزيادة التي تعرض لبعض الخط كالذراعين بالقياس الى ذراع واحد فان ليس
احد الخطين ازيد من بعض الآخر الا باعتبار امر يكون ماهية المتفاوت كما قرره رحمه الله

[illegible]

ولا يخفى ما في قوله لا يدل على اصل المطلوب الى قوله بالمهية
مشعر بانه جعل المطلوب والمدعى خصوص هذا الشيء
الاختلاف بالمهية وليس كذلك بل المطلوب هذا الشيء ليس
سوى نفي كون الاختلاف بالتشخص فقط وتصميمه
ما بعده بعنت هذا المطلوب فتدبر

[illegible]

[illegible]

الطول

التعبير

في الاشد والاضعف والذي يمنع الى الازيدية والانقصية في مهية الخط اذ لا يمكن الاشارة
في الخط الازيد الى مثل الخط في الانقص وزيادة اذ صدقهما عليهما على السواء ويمكن الاشارة
الى مثل الحد الذي في الخط القصير وزيادة في الطويل وكونه على حد آخر ازيد طول اضافي
فالمعنى الاضافي ليس بماهية الاختلاف بل بماهية الاختلاف وان كان ظاهر العبارة يشعر
بالاول فتامل حد الكيف وهو ليس كذلك بل المعنى ان الطول الاضافي اي كونه على
هذا الحد صار منشأ للاختلاف بالزيادة على ان يكون المعروض بعض الخط الذي طوله
ذراعان فتامل والمراد بما يشاركه في ذلك سائر الكيفيات كالسواد والحمرة وغير ذلك
فان السواد قد يكون حقيقيا ولا اختلاف فيه وقد يكون اضافيا كما يقال في الفحم انه اسود
بالنسبة الى الهندي والسؤال المصدر بقوله فان قلت متعلق بالمقام الاول
ونفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير اقول ههنا بحث وهو
ان النسخ مختلفة عند قوله والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالمهية ففي بعضها
يوجد قوله والازيد والانقص وفي بعضها لا يوجد وفي النسخة التي لم يوجد فيها تلك
الزيادة لم يرد النقض حتى يحتاج الى النقض وعلى النسخة التي وجدت فيها تلك الزيادة
كيف يمكن النقض بان الاختلاف بالزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف بالمهية
والتحقيق انه على النسخة التي يوجد فيها تلك الزيادة يكون النقض نقض المدعى الكلي
ويكون الجواب بالتخصيص كما في تخصيص سائر العمومات وعلى النسخة التي لم يوجد فيها تلك
يكون النقض نقض الدليل والجواب بمنع جريان الدليل وظاهر ان المنع انما توجه
على ان الحدس يحكم بان الاختلاف بين المقادير باعتبار امر ذاتي داخل دون
امر عرضي خارج والتنبيه المذكور سواء جعل تنبيها على اصل الدعوى وهي ان الاشد
والاضعف مختلفان نوعا على ما هو المطلوب او على الشيء الآخر وهو ان يكون التفاوت
بامر كلي ذاتي دون امر عرضي فيكون الاختلاف بحسب الذات ولا يكون بحسب الصنف
اوقفه على الضرورة والتنبيه بمناسبة لا يجري في المقادير لكنه لا يجري في الاعداد
انه اذ ليس من الواضح كون الخط الذي طوله الف ذراع مثلا متحدا بالمهية مع الخط الذي

كان طوله شبرا مثلا وكذا التزام كون الالف متحدا مع الاثنين في الماهية بالقياس للعقل
بخلاف السواد القوي والبياض القوي والاولى ان يحمل الدليل المذكور مخصصا
بالاشد والاضعف ويحمل الدليل على ان الازيد والانقص في العدد مختلفان نوعا لما هو
المشهور وسيجي في المتن ان كل مرتبة من مراتب العدد مختص باثار ولوازم
فان قلت لعل تلك اللوازم لوازم الصنف دون النوع قلت تلك اللوازم
اما مستندة الى الماهيات النوعية البسيطة او الفصول المنوعة فهو المط واما مستندة
الى لوازم آخر وينقل الكلام اليها الى ان ينتهي الى الماهيات او الفصول اما الى عوارض
مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا مفارقة فتامل ثم على هذا الاختلاف بالزيادة
والنقصان قد يكون مستندا الى المشخصات لا الى الفصول المنوعة وقد يكون مستندا
الى الفصول المنوعة كالاختلاف بالشدة والضعف ويؤيد الحمل الاول هو التزام
ان المختلفين بالزيادة والنقصان مطلقا كالذراع والذراعين من الخط متخالفان
بالماهية انه لو كان الخط الزائد والخط الناقص متحدين بالماهية يكون الخط نوعا حقيقيا
لهما ويكون المقدار جنسا قريبا للخط والسطح والجسم التعليمي فينبغي ان يصح ان هذا السطح ازيد من
ذلك الخط مثلا اذ يكفي لصحة النسبة بين امرين اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان الاربعة
ازيد من الثلثة وسواد الفحم اشد من سواد الهندي الى غير ذلك فان حكم به
على هذا الحد او على حد آخر قلت اقول لا شك في كون الزيادة والنقصان عارضا تابعا للعارض
هو الطول الاضافي لا يقتضي ان لا تقع الزيادة والنقصان في نفس الماهية لان هذا الكلام على سند
بطريق المنع الشارح وجود خاص لكل موجود اقول فيه بحث اذ غاية البحث ليس
وجود فرد وراء الحصة امر في الماهية كيف واثباته مما لا سبيل اليه ويمكن ان يحمل عليه قول
الشارح واثبات ان في الموجود الخ وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الاستاد بل الجواب
اي يصح الحمل هذا بحث قال وثم على عوارضها بالتشكيك واما انه لم يثبت
كون التشكيك عرضيا فلا يضر هذا القائل اذ غرضه توجيه كلامهم على وجه يوافق
اصولهم وهذا مما اثبته المحققون ومنهم المص لكن حمل كلام الشارح عليه لا يلائمه ذكره بعده

بقوله

بقوله وانما الخ والاولى ان يحمل هذا الكلام منه على انه مؤكد لما مر اذ الاول بان يكون الوجود الخاص
زائدا لا يصلح ان يصير دعوى لهم كيف واثبات المدعى ان في الموجودات حصصا وافرادا
غير الحصة زائدا على الماهية مما لا يمكن فكيف يدعي لانهم لا يدعون ما لا يمكن اثباته وح مطلوبا ما
عليه الشارح اما في الخارج فقط اقول قيل لا يمكن ان يعقل الماهية مع الغفلة عن كل
من قسمي الوجود لا يدل على ان الوجود المطلق زائد فانه يمكن ان يكون كل من القسمين زائدا
بدون المطلق ويمكن ان يجاب بان المراد منه نفي عينية الوجود المطلق للماهيات ونفي كونه
عين جمعية تلك الماهيات اذ نفي كونه عين تلك الماهيات بحسب المفهوم حتى لا يكون
بينهما مغايرة بحسب العموم والخصوص بديهي البطلان لا يحتاج الى التنبيه ايضا حصره
مغايرة تلك المفهومات وح نقول لو كان الوجود عين حقيقة ماهية الانسان مثلا او جزء
الحقيقة لكان حصته عين تلك الماهية او جزءا لها فاذا ثبت زيادة جميع افراد الوجود
اي ما يصدق عليه الوجود عليها ثبت زيادته ايضا والمراد انا نعقل الماهية ونغفل عن الوجود
الخارجي مطلقا وكذا الذهني وليس المراد بهما مفهوميهما حتى لا يلزم من زيادة
هذين المفهومين زيادة جميع افراد بما صدقا يلزم زيادة جميع افراد الوجود المطلق الشامل
لهما وبه يثبت زيادة المطلق نعم يتوجه انه لا حاجة في اثبات زيادة المطلق الى اثبات
زيادة افراده اذ ما يثبت به زيادة افراده يدل على زيادة المطلق ويجاب بان زيادة
الافراد مستلزم لزيادة المطلق من غير عكس وهو ظ فاختار هذا الطريق ليكون اقصد واسهل
انت خبير بان حمل المعنى التعقل الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا المحمل
اي حمل التعقل على التصديق انما يكون لو كان متعلق التعقل قضية او مضمون قضية واما اذا
جعل متعلقه المفرد فلا واما ثانيا فلان تخصيص حمله في جانب المعلوم على التصور وفي جانب الوجود
على التصديق لا يفهم من اللفظ واما ثالثا فلان التصديق انما تعلق بالنسبة والمتعلق بالطرفين
اي الماهية والوجود متصفة بالوجود بعنف ظ الا ان ثبوت النسبة وان كانت متعلقة بالطرفين الا ان
لها زيادة خصوصية بالمحمول لانه ثبوت النسبة للمحمول الى الموضوع ولهذا قيل ان النسبة التي هي
جزء القضية هي المحمول ناظر الى جواب هذا السؤال اقول قد يعلل عن الشارح كما ينبيه

في هذا المقام وهو قوله وما نقل عن هذا الفاضل في حواشي كتابه من ان قول الشارح
او يستحيل الشك في اتصاف الشي بنقيضه صريح في ان مراد المص انما تصور الماهية ونفي الشك
في وجودها مردود بان مقصود الشارح ليس ان هذا مدلول كلام المص بل انما اورده الشارح
لاثبات المقدمة الممنوعة او عاها المص انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره رحمه الله مدفوع بما قال
وقيل في الحواشي وجه ان احد معاني المقدمة الموردة هو مجرد الانفكاك في التعقل
ولا شك ان وجود الشك لا يدل على مطلق الانفكاك الذي هو عدم الاستلزام
بل مدلول على نفي استلزام الشي نقيضه وجزئه فبالحقيقة يدل على نفي العينية او الجزئية
وهو عين المط لا المقدمة المغايرة له وتنبيهما ان هذا الفاضل بعد اعتراضه بقوله اعترض
على هذا الوجه بان محصله ان تصور الماهية ولا يصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا
والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب بان مراده كذا ولم يلتفت
الى ان هذا ليس دليلا على اصل المط بل على المقدمة فانه غير جاسم لمادة الشبهة لان
الشبهة هي عدم اتحاد الوسط ولا فرق في هذا المعنى بين ما كان دليلا على المقدمة او
على المط فلا ساغ الجواب بما اختاره من ان محصل الوجه ليس ما ذكرت كلك
حتى يلزم عدم اتحاد الوسط بل مراده كذا فيسقط الاعتراض انتهى ثم لا يذهب عليك
ان ايراد الشارح على المحشي العلامة ههنا هو انه لم يدل كلام الشارح على ان مراد
المص من الدليل ما ذكره قدس سره بناء على حمل كلامه حيث قال مراده كما فهم من الشارح
انه على هذا المعنى على ما صرح به في حاشية الشرح على ما نقلنا وظاهر انه يشتمل الوجهين
لا يدل على ان كلام الشارح يدل على ان كلام الشارح يدل على ان مراد المص ما ذكر بل
ما ذكره ان هذا الدليل مذكور في الشرح في اثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص على وجه
يدل على اصل المط اذ لم يلتفت الى ذلك لانه بل نظر الى اصل الدليل والغرض دفع
الاعتراض عليه سواء اجرى على اصل المط او على المقدمة الموردة لاثباته وما نقل الشارح
في حواشي كتابه صريح في ان مراده قدس سره ما حمل الشارح كلامه عليه هذا واعلم ان الشيخ الى
وصل الشارح في حاشية السيد وحقق عبارة حاشية اي الحاشية هكذا قوله كما يفهم من الشرح

او يحمل

او يستحيل الشك في اتصاف الشي بنقيضه ولا يخفى ان هذه العبارة لا تدل على ان كلام الشارح
يدل على ان مراد المص ما ذكر بل يمكن حملها على ان ما هو مراد المص مفهوم من الشرح انه وجه
كما يفهم من الشرح انه لا يابى عن الحمل على هذا المعنى لا انه لم يقل مراده كذا كما فهم من الشرح
بل قال مراده كما فهم من الشرح كذا وح لا يرد عليه ما اورده الشارح اذ لا يخفى على من نظر
الى جواب السؤال ان ما ذكره السيد لبيان مراد المص مفهوم من الشرح انه وهذا مراده ايضا اه
لانه قال هذا الدليل ههنا احتمالات اربعة الاول انه لو تم في الوجود المطلق لدل
على زيادة الوجود الخاص والثاني انه لو تم في الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص
والثالث انه لو تم في الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه لو تم في المطلق الخاص
لدل على زيادة الخاص ولا يخفى على المنصف ان الكلام على الاول لا يصير كاذبا وعلى
الاخرين يصير لغوا الخصا هذا او بوجه قوله سيما في بعض النسخ انا ان كلمة نعم مقررة
لما سبق وما بعده قوله لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص فاذا حمل كلام الشارح
على التحقيق تصور كلام السيد وتقريره يصير هكذا لو تم لدل بعد ان تتم المقدمتان
وهذا مشعر بان بعد تمامه موقوف على المقدمتين هذا انتم معنى كلام الشارح بعد ان تتم
المقدمتان ان تمامه في الوجود الخاص موقوف على مقدمتين لم يمكن اثباتهما بخلاف
تمامه في الوجود المطلق فانه موقوف على نظير تينك المقدمتين لكن يسهل اثباتهما وقد
ان ههنا وجودا مشتركا وقد مر ان كنهه لم يتم لا يخفى ان اثبات المقدمة الاولى
في الوجود الخاص ظ من ان الوجود المطلق مشكك والذاتي غير مشكك هذا ما تقرر
وبني عليه كثير من مسائلهم لعل ذلك ههنا واما المقدمة الثانية فمنقول السيد صرح الشارح
بان هذا الدليل انما تم في الوجود المطلق او انقصور الماهية بالكنه فاذا كان الوجود الخاص
نفس الماهية او جزءها كان متعقلا بالكنه انتم اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
التحقيق ان تصور الشي بالكنه موقوف على تصور جميع اجزائه بالكنه فلا يكفي تصور الاجزاء الا
بالكنه الا ان يتوهم ان يكون الوجود الخاص متصورا بالكنه ولكن لا نعلم انه كنهه وكان
مراد الشارح التصور بالكنه مع العلم بانه كنهه فلسائل فربما يكون



معلوما بالكنه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما تصورنا الحيوان الناطق اي مع علمنا
بهذا وفيه انه انما يكون موجها لو كان المفهوم من كلام الشارح انه على تقدير ان يكون معلوما
بالكنه لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه معلوم بالكنه وليس كذلك بل المفهوم منه
انه على هذا التقدير يجوز ان لا يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه هو فاذا تعلقت
مهيته آيين او لانه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه هو الذي كان كنهه معلوما
كما في مثال آه فانه بمنزلة المهية ولذلك عبر عنه بلفظ المهية والانسان بمنزلة الوجود فمثال آه مثال
لما يجوز كون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه معلوم بالكنه ثم بعد تمهيد تلك المقدمة قال وعلى ما
فلا نعلم انه كنه الانسان غير معلوم لنا وتقريره انه اذا حصل في ذهننا من لفظ الانسان البدي الحيز
الوجود فيه وان علمنا ان الحاصل من لفظ البناء غير ما هو الحاصل من لفظ الانسان لكن لا يمكننا
ان نحكم بالمغايرة بين كنه الانسان وكنه البناء لانا نعلم ان ما حصل هو كنه الانسان ثم نحكم بالمغايرة
بين كنه البناء وما حصل من لفظ الانسان وما لم يحصل العلم بان ما حصل كنه الانسان لم يحصل
العلم بمغايرة الكنهين واراد بالوجه الذي يمتاز عن ما عداه في العقل ان يكون مختصا به
في العقل بحيث لا يجوز العقل غيره ويشتمل منه الى نفس ذلك الشيء والى كاكه من حيث
هذا يرجع الى ان يكون الوجود معقولا بالكنه والفرق بان تصور الكنه يحصل من ذلك
الوجه في الثاني دون الاول ليس بعيد اذ المقصود ههنا تصور الكنه سواء حصل من
الوجه او من غيره لانه لا يحصل معرفة الكنه من الوجه لما تقرر ان المعرف لكنه الشيء انما هو
الحد التام المركب من الذاتيات لان هذا الكلام لا يضر الشارح بل ينفعه ثم لا يخفى
ان في هذه الصورة لا بد انه من تصور الكنه من حيث انه كنهه اي التصديق بانه كنهه
والتعسف من حيث ان الوجه المختار في عرفهم انما يتبادر منه ما يمتاز به الشيء في الواقع
عما عداه ويختص به في نفس الامر لانه على تقدير ان لا يكون معلوما
اي على ما هو المفروض كيف يجوز ان يكون معلوما لانه المفروض ان لا يكون معلوما
بالكنه وبالوجه الممتاز وقوله الجواز ان يكون معلوما لا يقتضي خصوصه بل النحوين من العلم بل المراد
العلم في الجملة لانا نقول بناء الدليل على ان المهية معلومة بالكنه وكان الحاصل انما يتصور بالكنه

ماهو كنهه في الواقع وحصل كنه
البناء الذي بمنزلة المهية صح

بالكنه

بالكنه ونغفل عن تصور الوجود بالكنه وصار حاصل الايراد انه لم لا يجوز ان يكون الوجود
متصورا بالكنه ولم نعلم انه متصور بالكنه بناء على انك لم تتصور الوجود بالكنه وبما قررنا ظهر ان مراد
الشارح بقوله لجواز ان يكون معلوما بالعلم بالكنه فلو لم يحمل الجواز على العقلي يلزم التناقض نعم
يمكن دفع التناقض بوجه آخر بعد حمل الجواز على الواقعي بان المراد من العلم بالكنه على ما سبق
العلم بالكنه من حيث انه كنه اي التصور بالكنه مع التصديق بانه كنهه والنفي انما يتعلق بهذا
المجموع باعتبار الجزء الثاني والاثبات بالجزء الاول فلا تناقض الشارح
لو لم يوجد ممكن ام الاولى ان يق لو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يكن تلك المهية
ممكنة واما ما ذكره فيرد عليه انه انما يفيد الزيادة على المهية الممكنة لا على جميع المفهومات فان
بعض المفهومات قد يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثلا قولنا الكلي كلي او المفهوم مفهوم
والمسلم عدم تحقق المساواة من حمل الذات والذاتي على المهية حمل نقيضها عليها بالحمل
الذاتي واما ان حمل الشيء على نفسه بالحمل المتعارف ولا يساوي حمل نقيضه عليه كذلك
فغير مسلم فيحمول بعض الامكان هو كيفية ذلك الحمل فقط النزاع من العرض في عينيه
الوجود وعروضه يرجع الى ان موجودية المهية هل هي نفس ذواتها او بعروض الوجود
لها ومعلوم ان الامكان والوجوب والامتناع انما هي في حمل ما يكون الموجودية به
واذا تقرر هذا فنقول لو كان الموجود بعينه الوجود كما هو رأي الخصم كان الامكان
كيفية تلك النسبة فيلزم ان يكون حمل الوجود على المهية باعتبار العينية مساويا لحمل نقيضه
عليها بهذا الاعتبار وقد علمت استحالته اما حمل المتعارف وهو الحمل العرضي فخارج
عن محل النزاع ولا يكون الامكان كيفية نسبته الى المهية فتأمل لانه يق بعض المفهومات
قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم والجزئي ومعلوم انها تحمل على انفسها ايضا فلم لا يجوز
تساوي الحملين لانا نقول ذلك انما يتصور فيما اذا تعدد الحمل فان اللامفهوم معلوم
الجزئي كلي بالحمل المتعارف واللامفهوم لامفهوم والجزئي جزئي بالحمل الغير المتعارف ونحن فيه
لا تعدد في الحمل بل لا بد ضرورة ان حمل الوجود والعدم على المهية ليس الا حملا واحدا متعارفا او نقول لان الامكان
تساوي الحملين المتناقضين فلا يلزم من اتحاد الحملين والا لم يتساويا كما لا يخفى على المنصف وايضا حمل

المفهوم على اللامفهوم والكلي على الجزئي لانا نري حمل اللامفهوم على اللامفهوم والجزئي على الجزئي
وهو ظ الشارح او جزؤه لم يتوقف حمله على المهية لكن ان يجعل كل من فائدة
الحمل والحاجة الى الاستدلال والسلام تاما على زيادة الوجود على المهيات واما الثاني فظ والاول
فبان المراد من كون الحمل مفيدا ان لا يكون بديهيا اوليا وظ ان الذات والذاتي
بين الثبوت لما هو ذات او ذاتي له ثم لا يخفى ان هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على
التقريرين كما يتوقف على كون المهية متعقلة بكنهها يتوقف على كون الوجود متعقلا بكنهه اذ
تصور الذاتي بالوجه ربما ينفك عن تصور الذات بالكنه ويكون اثباته لها مشكوكا
فيه ومحتاجا الى الاستدلال وهذا ظ ولم يتعرض له لما سبق ان لا شيء اعرف من الوجود
وقوله فضلا عن اثباتها متعلق بالتقرير الثاني لدليل انفكاك التعقل وهذا الدليل دفعه منع فيه
وهي ان هذا الكلام انما يصح لو ادعى المستدل ان تصور المهية يستلزم التصديق بثبوت
الوجود للمهية على تقدير كون الوجود ذاتيا لها ولم يدعها المستدل بل ما ادعاه واهو
لو كان الوجود ذاتيا للمهية فاذا تصورنا المهية تصورنا الوجود وتصورنا النسبة فلا يشك
فيها ولا يحتاج الى الاستدلال ويمكن ان يق هذا ابناء على ما قيل ان من خواص الذاتي ان
تصور المهية يستلزم التصديق بثبوته لها بناء على المتعبر في البين بالمعنى الاخص هذا المعنى لكن يظهر
العموم والخصوص بين المعنيين على ما قيل ولما كان المجيب هو المقرر للدليل يمكن ان يحمل هو كلامه
من قبله وفيه تكلف لكن يتوجه النقض الخ اراد بتوجه النقض به الى ما صدق هو عليه
والسعادة انه على ما صرح به في الحاشية ملاحظة الوجه على الوجه الذي يطلق عليه حتى لا يلزم
التوجه والالتفات حقيقة الى ما هو مجهول مطلق بل كان ان يتمثل ما صدق هو عليه
ومعلومية بالعرض على سبيل التجوز بكل الالتفات والتوجه اليه انما هو بالعرض وكونه صح انه
كان ما صدق عليه الوجود يوجد في الخارج على كونه احد بها على نحو يجمع مع ذلك الوجه بالعرض
ويصح انتزاعه عنه كما اذا كان زيد ضاحكا موجودا بهما على وجه لا يجمع معه ولا يصح انتزاعه عنه
كما اذا لم يكن زيد ضاحكا لكن الوجه العرضي قد يوجد في الذهن على وجه يجمع مع ما صدق
هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الموضوعة المحصورة والمهملة واما ه

اراد

اراد رحمه الله بانطباق الوجه على ما صدق عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو
المراد بعدم الانطباق ويتفرع على الخلاف في ان العلم من التصور بالوجه والوجه تصور
بالذات كما هو رأي الجمهور المتأخرين او بالاعتبار كما هو رأي الاستاد تبعا للمتقدمين
امور منها ان الحكم في القضايا المحصورة والمهملة على هذا الرأي على المفهوم
لكن على وجه يسري الحكم عليه الى الافراد بان يكون الوجه في الذهن على وجه
يتحد مع تلك الافراد بالعرض وعلى الرأي الاول على الافراد لانها المعلومة المتصورة
بالذات على هذا الرأي ومنها ان التعريفات الرسمية على الرأي الثاني ليست معرفات
حقيقة للشيء المعرف بخلاف الرأي الاول ومنها ان في صورة التحديد لا يكفي في التحديد
معرفة المعرف بالوجه العرضي بل بالجنس وحده او بالفصل وحده لانه يلزم طلب
المجهول المطلق حقيقة بل لا بد من تصوره قبله بالاجمال ويطلب بالحد تحصيله لان يصير
التصور التفصيلي وسيلة الى حصول التصور الاجمالي كما هو المشهور وعلى الرأي الثاني
يتحد العلم مع المعلوم بالذات واما بخلاف الرأي الاول ومما يتفرع ان يحمل في هذا
المقام ان تصور الشيء بجزئه مثل التصور بالعرض ليس تصورا له حقيقة لان الكل لا يوجد
بمجرد وجود الجزء حقيقة وقد اورد على ما اختاره من ان اتحاد الذاتيات مع الذات
وحملها عليها بالذات واتحاد العرضيات معها بالعرض انه يلزم على هذا ان يكون
اتحاد الحيوان مع الانسان وحمله عليه بالذات واتحاد الانسان مع الحيوان بالعرض
لا بالذات وانه اتحاد الحيوان مع الناطق يكون بالعرض وهو ظ وبالذات البطلان
ضرورة اتحاد كل منهما مع الانسان بالذات ويمكن ان يق الحيوان الذي يتحد مع الانسان
انما هو الحيوان بشرط الناطق وهو عين الانسان والحيوان لا بشرط شيء انما يحمل
عليه في ضمنه وباعتبار نوع اتحاد به وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق بشرط
الحيوان وهو عين الانسان واتحاد الانسان انما هو ايضا مع الحيوان بشرط الناطق
ومع الناطق بشرط الحيوان انتهى وبما قررنا ظهر اندفاع الاشكال بعينه بل الحق ودفعه
ان يق المدعى ان اتحاد العرض مع الذات اتحاد بالعرض لتغايرهما مهية وجعلا واتحاد

النوع مع الذاتي ليس من اهل التعليل ضرورة اتحادهما بحسب الجعل بل بحسب الذات الخ
عند بعضهم والسر في ذلك ان الذاتيات وان كانت موجودة بوجود الذات
حقيقة لا مجازا لكن ذلك الوجود انما هو للذات اصالة وثبوته للذاتي انما هو بحسب الاتحاد
للذات فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان بسبب اتحاده معه فاللازم
على هذا انه لو وجد شي في الخارج يكون الحيوان تمام حقيقته فيكون موجودا اصالة ولكن
الانسان صادقا عليه كان الانسان موجودا بوجوده بالعرض ولهذا لما كان الذاتي
موجودا في الذهن اصالة واستقلالا كان الذات موجودة معه بوجوده بالعرض والا فاذا
كان لا يوجد الا بوجود يكون للذات اصالة واستقلالا فكيف يعقل ان يكون الذات
موجودا بوجوده بالعرض هذا وان كان خلاف ظاهر ما سيجي مما نقله رحمه الله عن الشيخ
من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المأخوذة بشرط شي تقدم البسيط على المركب
يكون بواقع ما هو المشهور من ان الافراد متاصلة في الوجود دون الطبايع ثم
لا يذهب عليك ان ايراده رحمه الله على الشارح لا يتوقف على ما اختاره من ان
عند تصور الشي بالوجه كان المتصور حقيقة هو الوجه عند تصور الافراد بالوجوه الكلية كانت
المهية متصورة بالوجه العرضي ايضا اذ تصورها ليس الا تصورها تلك الافراد فلا يكون
المهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذي اختاره لم يكن المهية متصورة حقيقة على المشهور
لم يكن متصورا بكنه الحقيقة بل بالوجه العارض فتامل ثم لما كان الوجه اذا اطلق مقابل الكنه
في عرفهم انما يتبادر منه ما عدا الكنه والمتصور على الاجمال متصور بالكنه حمل التصور بالوجه
في كلام الشارح على تصور الشي بوجهه على سبيل الاجمال بعد لم يلتفت اليه وحمل هذا
وجها آخر او صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان وجه صحة التعليل ان
بناء الكلام على ان المستدل اخذ في دليله صدق قولنا السواد ليس بموجود بما ذكره في جواب
صاحب التحصيل بقوله لم يكن حكما باجماع النقيضين اراد به حكما صادقا مطابقا للواقع
حتى يلزم اجتماع النقيضين في الواقع وحينئذ يصح التعليل بقوله اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
فلا يحصل قضية موجبة صادقة حتى يكون السالبة نقيضها والحاصل ان المستدل استدل بصدق

المراد

السواد ليس بموجود على نفي العينية وقال لو كان عينا لكان في هذه القضية الصادقة في الواقع
حكما بالنقيضين حكما صادقا اي حكمين حكم ايجابي وحكم سلبي بنقيضه وليس المراد الحكمين بالفعل
فانه ليس في عقد الوضع بالفعل بل الاتم ويلزم اجتماع النقيضين فقال في الجواب
انما يلزم لو استلزم صدق السالبة صدق العنوان ولكن السالبة لا تقتضي صدق العنوان
فلا يحصل حكم ايجابي مطابق للواقع فيصدق عليه ليس المقصود اثبات لزوم اجتماع النقيضين
في الواقع حتى يصح فيه كونه احد هما بل المراد ان قولنا السواد ليس بموجود لكن حكما بالنقيضين
ولو كان الوجود عين السواد لزم ذلك اما على تقدير كون القضية معدولة فظاهر واما على تقدير
كونها سالبة فباعتبار عقد الوضع فانه ايجابي فيكون مناقضا لعقد الحمل الذي هو السلبي
والحاصل ان عقد الوضع من حيث انه ايجابي يناقض لعقد الحمل من حيث انه سلبي واراد بالحكم
باجتماع النقيضين ان الحكم بالنقيضين المجتمعين مجرد ذلك والمناقشة في العبارة بعد ظهور المراد
ليس من داب المحصلين وبما قررنا اندفع اعتراض آخر وهو ان صدق العنوان على ذات
الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون معنى الموجبة الحاصلة من العنوان هو السواد ان السواد
بالفعل او بالامكان ومعنى السالبة السواد ليس سوادا بالفعل او بالامكان ولا شك في
عدم التناقض اذ قد عرفت ان المراد بالتناقض من عقدي الوضع والحمل ليس الا مجرد كون الاول
ايجابيا والثاني سلبيا من غير نظر الى اعتبار الجهة فيهما على انه يمكن اخذ القضية السالبة دائمة
ولا يمنع منه نفي صدقها على هذا التقدير وصار حاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد
الوضع ليس ايجابيا لعقد الحمل في قولنا السواد ليس بموجود وعلى تقدير العينية يكون كذلك
انتهى ويمكن ان يقرر الدليل بحيث لا يعتبر صدق المتناقضين فيه كان التقرير
يكون موجبة لكنا نعلم انهما ليسا متناقضين ليس المراد من ذلك ان الوجود عين المهية اذا
اجلى منه او عدم التناقض فيهما من جهة عدم اتحاد المحمول فيهما كيف نقول بان الوجود
عين السواد وانا التغاير والتعاين بحسب اللفظ فقط كيف يسلم ان السواد ليس بموجود وليس عين قولنا
السواد ليس بسواد في الاول لا تناقض وفي الثاني تناقض بل نقول باتحادهما مفهوما وحكما
فتامل ولا يذهب عليك انا تعلمنا انه مندفع بما قررنا لا اندفع كما لا يخفى ولا جل ذا اهمله رحمه

حكم م

على ما حمله ولم يحمله على ما حمله وذلك انه يل وتمسك بحديث الصدق لعل الشارح لاجل
ورود الايراد حمله على هذا الوجه ذكر الوجه وقال او المراد حمل المصطلح واما يكفي
من قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ثم قيل لا حاجة في
اثبات المطلب الى التزام صدق النقيض بل يكفي ان يقال لنا قضية صادقة في نفس الامر
هو السواد سواد حين هو سواد فلو كان الوجود عينا له لكان قولنا السواد ليس
بموجود حين هو سواد نقيضا للقضية الصادقة لكنا نعلم بداهة ان تلك القضية ليس
نقيضا له ويرد عليه بعد ما سواه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق لغوا
محضا هذا فان قلت لما جعلت القضية الصادقة في نفس الامر هي قولنا السواد
سواد ضرورة حتى يكون قولنا السواد ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا لها
وجعلها مشروطة عامة حتى يكون نقيضها الحينية ولم يصدق فلم يلزم اجتماع النقيضين
قلت القضية الصادقة انما يصدق ضرورة ذاتية والاطلاق العام المنافي لها ما هو بحسب
الذات ان قولنا السواد ليس بسواد في بعض اوقات وجود الذات على تقدير
العينية يرجع الى ما ذكره وهو ان السواد ليس بسواد حين هو سواد وصدق ذلك ثم
بل الصادق ح هو الاطلاق العام المنافي للدوام الازلي واراد في الايراد وجهين
لدفع لزوم اجتماع النقيضين مآل الاول عدم الاكتفاء بامكان مراعاة اختلاف الجهة
المعتبرة في التناقض ومآل الثاني عدم اتحاد الموضوع ثم انه بادر في الجواب
الى دفع السؤال الثاني بان يكون ما ذكرت اعتراف بما ادعينا ثم اضرب عنه الى
ما يندفع به الايرادان معا وبناؤه على ان هذا الذي ذكرت من اختلاف الموضوع
وعدم امكان مراعاة الجهة المعتبرة في التناقض انما هو على تقدير المغايرة واما على
تقدير العينية فلا يمكن انفكاك الوجود عن الماهية لان موجودية الماهية ح بنفسها وكان مصداق
الحمل نفس الذات فلا يتصور انفكاك الماهية عن نفسها وح يلازم الضرورة الازلية
والذاتية وكذا نقيضاهما ولا يتصور صدق السلب بالنسبة الى السواد المعدوم اذ لا يتصور سواد
ع معدوم ح كما يتصور ان يتمسك بان بل انما يتصور بالنسبة الى السواد الموجود ويتحد الموضوع

مها

مها ومن هنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد وقيل لاجل ان الوجود
اذا كان عين الماهية الممكنة يكون مفاد الفاعل نفس تلك الماهية وانه اثره ليس الا ذاته وح
يمكن سلب الشيء عن نفسه بان لا يجعل ذلك الشيء مفاد الفاعل فعلى تقدير الاتحاد مطلقا سلب الشيء عن
نفسه ليس بمحال بل سلب الشيء عن نفسه على تقدير العينية ح اذا لم يكن ذلك الشيء معلولا للغير
كالواجب وفيه نظر اذ قد يعترض عليه ثم وضح ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع القيام
بذاته احترازا عن وجودات الممكنات لعدم قيامها بها فاذا كان الوجود عين الان ان
وكان قائما بنفسه صار واجبا لذاته فلا يجوز استناده الى غير علة كما ان الكلام في الممكنات
لا يقدح في المقصود والمقصود لزوم المحذور على تقدير العينية وصيرورة الممكن واجبا
محذور آخر يرد على هذا التقدير وكان باطلا لكن الثابت بالبرهان ح نفي عينية
الوجود للماهيات القائمة بنفسها لا القائمة بغيرها كالسواد هذا والاولى ان يقال النزاع
انما هو في ان السواد هل هو موجود بذاته او بعروض امر آخر فاذا فرض انه موجود بذاته
وان ذاته مصداق الحمل يكون ما يجي كان حمل الموجود عليه ضروريا ولا يتصور السلب فافهم
فيه وما قيل في الجواب ذكره السيد المحقق في حاشيته وما قيل من ان سلب الشيء عن
نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فقد تلك
لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجر ام لا اجيب
عليك انه يمكن اختيار الشق الاول ونقول مراده ان صحة سلب الشيء عن نفسه بنا على
منع الملازمة ومنع سلب الوجود فلو كان وجوده في الخارج عينه على ما هو المفروض
لم يتصور سلب الوجود حتى يتصور سلب الشيء عن نفسه فان قلت يمكن اختيار الشق الثاني
ونقول هذا الكلام على فرض الاتحاد بين الماهية والوجود على ما هو المفروض قلت
انما يلزم لو كان قول القائل ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز على التقدير
وليس كذلك بل الظاهر من سوق كلامه انه ساق الكلام على ما يطابق الواقع كما لا يخفى
على من نظر واجاد نعم يمكن اختيار الشق الثالث بان يسلم ان النسبة بين الشيء ونفسه
مما لا يتصور وتقرير الدليل هكذا لاشك في صحة قولنا السواد ليس بموجود

وان النسبة متصورة ههنا كيف لا والامكان كيفية تلك النسبة فاذا كان
فاذا كان الوجود عين السواد لزم تحقق قضية اي قولنا السواد ليس بسواد في نفس
فتصور النسبة بين الشيء ونفسه وان كان محالا في نفس الامر لكنها متحققة على التقدير
المفروض ولا يخفى لطف هذا الكلام ودقته الشارح واما عن الثالث
فلان يمنع قوله فهل يمكن تعريف الثالث الخ اذ انا نعلم انه ليس بين قولنا السواد
سواد وبين قولنا السواد ليس بموجود تناقض وانت بما حققناك خبير بدفعه ولا يخفى ان
الشارح لم يلتفت بعرض لقول المص والحاجة الى الاستدلال لانه خصه بنفي الجزئية
وحمل الجزء اشتقاقا على الكل ضروري وهذا الحمل مشترك بين الاجزاء المحمولة وغيرها
اقول مرادهم من الوجود والموجود الخ لما كان ايراد الشارح على الادلة الثلثة
مبنية على حمل الوجود على معناه المتبادر اول الوجود على الموجود على طريق المسامحة المشهورة
فان اطلاق الوجود وارادة الموجود كثير شايع فيما بينهم حتى صار كانه حقيقة عرفية فيما بينهم
ثم ذكر له شواهد اربعة وقوله فان قلت متعلق بالاخيرين واعتراف الشارح بمفهوم من
قوله فانك اذا اطلقت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذي الوجود ههنا بحث
وهو انه سلم ان الوجود المتنازع فيه ليس هو الوجود بالمعنى المصدري الذي
يعبر عنه في العربية بكون وفي الفارسية ببودن لكن النزاع انما هو في الوجود بمعنى مبدا
الآثار ومظهر الاحكام فانه لا شك ان النار مثلا يصدر عنه تلك الآثار ومبدا
ظهور تلك الاحكام فالنزاع في ان منشا صدور تلك الآثار ومبدا ظهور تلك الاحكام
هل هو امر زائد على ماهية النار عارض لها ام عين ماهيتها وانكر كون الوجود عينا
في الواجب مما اختاره السيد في توجيه كلام الحكماء حيث قالوا ان عينية الوجود في الواجب
وقد زيفه رحمه الله فكشف عنه السهو ههنا وقد تبع في توجيه كلامه رحمه الله وحاصل ما احدهما
انه قد تبعه بوروده هذا الكلام وعدل عنه الى ما هو التحقيق واشار اليه بقوله والتحقيق كذا قال
ما ذكره ليس تحقيق بل هو كلام جدلي [illegible] ان عينية الوجود بهذا المعنى الذي قررتم وهو
ان مرتب الآثار بنفس الذات لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية الوجود

المعنى

المعنى الذي حققه فيما بعد وقوله والتحقيق وقد صرح بهذا المعنى انه عند وجه العدول عن
عينية الوجود الى عينية الموجود مع اشتراكهما في عدم الصحة بدون ارتكاب التجوز على ما حققه
وصححهما معه استقرارا على ان الامور العامة هي المشتقات وظ التعريفات المنقولة
في رعاية ما هو المشهور من انه تعالى موجود اذ لا [illegible] انه تعالى وجود وان عينية الوجود بهذا
المعنى وهو ان حمل الموجود مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام المبدا
بل نفس خصوصية الموضوع عين ما اختاره السيد في توجيه كلام الحكماء على ما يظهر هذا
وبيان دفع ايراد الشارح عن الوجوه الثلثة على المحقق ان حاصل التحقيق يرجع الى
ان النزاع في كون الموجود عينا في الواجب يؤول الى ان حمل الوجود عليه مثل
حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام مبدا الاشتقاق بل خصوصية ذات الموضوع
او مثل حمل العرضيات الذي مصداق الحمل فيه قيام المبدا وكذا الحال في النزاع
في عينية الموجود للماهية وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا حمل الانسان
على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافيا في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه
واختار حمل بعضه عليه جميعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا نقول حمل الموجود عليه
ح يكون ضروريا مثل حمل السواد عليه ولا يكون مصدرا وكذا كان قولنا السواد موجود
بمنزلة السواد سواد ولان الموجود المحمول عين السواد ح يكون بمعنى وجود العام
وبما قررنا يندفع ايراد آخر على قوله ولا يعقل كما يعقل لتوجيه ذكره المحقق الشريف
وهو على قوله وفايدة الحمل الخ وهو انه لو تم الدليلان لزم مغايرة الوجود للماهية اذ حمل
الموجود على الوجود لما كان معركة للآراء فيتصور حمل الشك والانفراد ويكون الحمل مصدرا
وذلك لما عرفت ان الدليلين انما يقتضيا على ان حمل الموجود على الماهيات ليس
مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل نفس خصوصية الموضوع بل مثل حمل العرضيات
التي يكون مصداق الحمل فيها قيام المبدا فاللازم ح كون الموجود على الوجود
من هذا القبيل اي مثل حمل العرضيات ويلزم منه انه لو وجد الوجود كان موجودا بوجود اخر
الوجود ولا محذور فيه كما في ساير المفهومات العارضة لنفسها ثم حقق ان ما اشتهر بينهم من

مجازى

ان ذات الواجب فرد من الوجود المطلق وان الوجود الخاص عين في الواجب قول
وهذا الكلام منه مبني على ان مبدا الآثار ليس مفهوم لفظ الوجود بل لازمه المساوي له
كيف لا وهذا المفهوم ليس مفهوما مصدريا حاصلا بالمصدر كالكون واذا لم يكن
الوجود الخاص عينا في الواجب لكون الواجب فردا له حقيقة فلم يكن اطلاق الموجود عليه
اسم حقيقة اذا اريد الموجود بوجود مترتب عليه آثار الواجب واحكامه لان الموجود وان كان
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا على ما هو المتبادر من اللغة فظ لان الوجود الذي يترتب
عليه آثاره واحكامه ليس هو الوجود المطلق والحصة العامة حقيقة بل نفسه ولا يتصور
القيام الحقيقي ههنا على ما عرفت وان اريد ما قام به الوجود بمعنى الاعم اي ما قام
به الوجود قياما حقيقيا او مجازيا فالمعنى عدم قيامه للغير فلانه لما لم يكن ذاته فردا
للوجود المطلق فلم يصدق عليه عين الوجود العام وان حمل الموجود المشتق من الوجود
المطلق عليه فعلى سبيل الحقيقة   الشارح لو كان زائدا على الماهية لكان قائما بها
فان قلت يشير الى كلام الاستاد ان ذوق المتألهين ان الوجود معنى حقيقي قائم بنفسه
عين الواجب وموجوديته باعتبار انه عين الوجود العام بالتخصيص وموجودية سائر الموجودات
بعلاقة تكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلوم لنا
وانتم تقولون في اللغة ما هو مسمى ... معمول الى غير ذلك قلت لعل هذا لبيان ... لا
القائلون بان الموجودية في الماهيات لقيام الوجود وعروضه عليها منع اصل الدليل
بهذا المنع او على تقدير القول بالعلاقة تردد ونقول علاقة الوجود اما بالماهية الموجودة
او المعدومة الى آخر ما قررنا   الشارح غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على
الوجود بالذات ان اراد بالوجود الوجود الخاص فيرد عليه ان الخصم لا يقول الا به وان
لو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الوجود فكيف يصح قول الشارح انه لو كان خارجا
الوجود في الخارج يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هي هي على ان ثبوت شيء لشيء
فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بخلاف ما لو كان مجردا
بما ذاته من واذا تقرر ان كلامه في الوجود الخارجي فتقدم الماهية على الوجود بالذات لا يقتضي

تقدم الماهية من غير اعتبار الوجود معها اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف هذا مخالف للمقدمة
المشهورة التي ذكرها كما اشرنا اليه فلا مرد في هذا المقام ان تقدم الماهية بالذات على
الوجود لا مدخل له في شيء من المقدمات اذ لا مجال ههنا الا التقدم بالطبع وما فيه التقدم
هو الوجود على ما هو صرح به الشيخ نعم يتوجه ان تقرر الماهية المعروضة لما يعرض بحسب الذات
كما اعترف به في هذه المرتبة التي لها تقدم على الوجود بحسبها يلزم ان لا يكن موجودة
ولا معدومة في الخارج فيلزم ارتفاع الوجود الخارجي عنه في هذه المرتبة وهل هذا
الا ارتفاع النقيضين وح يحتاج الى ما حققه الاستاد من جواز ارتفاع النقيضين بحسب
المرتبة على ما هو مفصلا   ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج لم يصح انضمام
وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح انتزاع الوصف لما هو موجود
منه ظاهر هذه العبارة ان وجود الموصوف مقدم على الاتصاف مطلقا سواء كان من
قبيل الانضمام او الانتزاع اذ هو من مسمى انه انه لم ينقل بقاعدة الفرعية بل
نقول بان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف واراد
بالاستلزام امتناع الانفكاك ان مع العينية كما صرح به في بحث الجعل وكان موجبه
ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف اشارة الى ما ذكرنا
ولكن فيه نظر فكمل وجه النظر على ما نقل عنه ان الهيولى طبيعة جنسية ما لم يتصل بها
الصورة ولم يحصل فكيف يتصور بعدم تحصلها على انضمام الصورة ودفع النظر
انه لا منافاة بين تقوم الهيولى من حيث التحصل على انضمام الصورة اليها وبعد
علمه من حيث الوجود الخارجي واللازم ليس سوى تقدم الوجود على التحصيل
وهذا انما لا يخفى وردية كيف ويشير الى كلام الشيخ على ما نقله رحمه الله تاخير تقدم
الوجود على التحصيل والتشخص حيث قال الحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم على وجود الطبيعي بتقدم البسيط على
المركب فهو الذي يخص وجوده بانه وجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله
تعالى واما كونه مع مادة وعوارض ... التشخص وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة



الجزئية وقال رحمه الله هناك ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الشخصية والكلية تقدم
البسيط على المركب وتفصيل المقام ان الهيولى متصفة بالصورة الشخصية وبماهية الصورة
وكل من الاتصافين انما هو بحسب الخارج ووجود الهيولى في نفسها متقدم على الاتصافين
ومتأخر عن وجود الصورة المأخوذة من حيث هي ولكن كان متقدما على وجود الصورة
الشخصية واللازم تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية لا فسادهما فيهما على ما علقت
آنفا وعند هذا ظهر معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج
الى الهيولى في التشخص وما ذكره الاستاد في معنى هذا الكلام ماخوذ من المحاكمات وقد تكلمنا عليه في بعض
تعليقاتنا عليه فان اردت الاطلاع على زيادة البسط والتفصيل فعليك بالرجوع اليها
والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة لا يجب ان
كل صفة من شانها الوجود العيني فاتصاف الموصوف بها انما هو بوجودها فيه
وجودا عينيا ولا شك ان الصورة صفة عينية فلا يمكن اتصاف الهيولى بها في الذهن
انه لو اتصف الهيولى بها في الذهن وقد اتصف بها في الخارج انه لكانت الصورة
من لوازم الماهية فيكون اعتبارية لما مر من ان لوازم الماهية امور اعتبارية وللمناقشة في
الاخير مجال اللهم الا ان يقول ان الهيولى اتصفت بالصورة اتصافا ذهنيا
اختراعيا بحيث لا يترتب عليه الآثار فان ذلك جائز على ما مر وح يتوجه ان الاتصاف
الذهني الاختراعي كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج ضرورة ان الآثار
ليس في المبادي العالية فقوله فيكون الهيولى قد تصورت معناه ان الهيولى
صارت ذا صورة في الذهن فوجدت في الخارج ووجدت في الخارج فصارت
ذات صورة فيه وقوله واما ههنا فتنقض بلا دليل الا ما ذكرنا انه يلزم منه عدم اتصاف
الماهية بالوجود مطلقا وقوله كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو بط او في ذهن
آخر لم يرد به ان اتصاف الماهية في ذهن زيد مثلا بالوجود موقوف على الوجود
في ذهن عمرو حتى يتوجه ان اتصاف الشيء بالشيء في كل ظرف يتوقف على وجود
الموصوف في ظرف الاتصاف بل اراد ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد مثلا

انما هو

انما هو في ذهن عمرو ويتوقف على الوجود في هذا الذهن والحاصل ان ظرف الوجود
غير ظرف الاتصاف فذلك الوجود والاتصاف في كل ذهن بالوجود في ذهن آخر
موقوف على الوجود في ذهن كان ظرفا للاتصاف وهكذا ولا يخفى ان هذا انما
يصح لو كان المراد من قولهم ثبوت الشيء للشيء موقوف على ثبوت المثبت له في ظرف
الاتصاف ان ظرف الاتصاف ظرف لنفس ثبوت المثبت له اما لو كان المراد
ان ظرف الاتصاف ظرف لاتصاف المثبت له بالثبوت فلا لكن الحق هو الاول
لان اتصاف الجسم بالبياض مثلا في الخارج موقوف على وجود الجسم في الخارج ولا يتوقف
على ثبوت الوجود للجسم في الخارج لانه لو توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه
بوجود سابق يدل على ان ما يتوقف عليه الاتصاف بكل صفة هو الاتصاف بالوجود لا بنفس
الوجود فقط لانا نقول نعم لكن الكلام في ان الاتصاف بكل صفة في ظرف ما موقوف على
الاتصاف بالوجود في ظرف الاتصاف ولا يخفى ان ما ذكره لا يدل عليه ثم لا يرد على قوله
وان كانت بين الوجودات ترتب ان الترتب بين الوجودات يكفي لبيان استحالة
تحقق تلك الاذهان اذ ترتب الوجود استلزم ترتب الاذهان ترتبا بالعرض وتسلسل هذا الترتب
يكفي لتحقق الامتياز بينهما بالاولية والثانوية واجراء برهان التطبيق فيها لان تلك الوجودات
لما كانت اعتبارية لم يتحقق بالفعل الا المتناهي منها فلم يتحقق الترتب الا بين الاذهان متناهية
من جملة الغير المتناهي نعم يرد ما اورده رحمه الله في بعض تعليقاته فانا اذا اسقطنا واحدا
من تلك الجملة كان الباقي جملة غير متناهية ويكون جزء الجملة الاولى ثم اذا اسقطنا واحدا من
الجملة الثانية كان الباقي ما هو جزء الجملة الثانية وكانت غير متناهية ايضا وهكذا حتى يلزم ترتب
الامور الغير المتناهية ولا يتوهم ان تحقق تلك الجمل الغير المتناهية التي كانت اجزاء
للجملة الاولى يتوقف على الاسقاطات الغير المتناهية ولا يمكن اعتبارها كلها لان تحقق الكل
واجزائها لا يتوقف على الاسقاط بل الاسقاط انما هو لبيان ذلك وههنا شيء آخر
وهو ان ثبوت الوجود الخارجي للذهن ما من تلك الاذهان بناء على مسألة الفرعية يتوقف على
ثبوت وجود آخر له ولا يتصور ان يكون في الخارج فلا بد ان يكون في الذهن فيتوقف على

وجود هذا الذهن الثاني في الخارج لان اتصاف الذهن الاول في الخارج بالوجود موقوف
على وجوده في الذهن ووجوده في الذهن الثاني موقوف على الوجود الخارجي لهذا
الذهن ضرورة ان ما لم يوجد في الخارج لم يصر ظرفا لوجود شيء فيه ويسوق الكلام الى
اتصاف الذهن الثاني بالوجود في الخارج وهكذا وعنه ذا ظهر الترتيب بين الاذهان
وجوابه ان بناء هذا الكلام على ان موجودية الاشياء باتصافها بالوجود وليس
كذلك كيف واتصاف الوجود انما هو في الذهن ومن المعلوم بالضرورة ان ليس لتصورنا
بوجود زيد دخل في موجوديته بل موجودية الاشياء بما شاء العاقل او بصحة انتزاع الوجود على
ما صرح به الاستاد وسيجيء وعنه ذا الالزام من توقف اتصاف الذهن الاول بالوجود
الخارجي على شيء يتوقف موجوديته عليه بل يمكن ان يقال اتصاف هذا الذهن بالوجود الخارجي
هذا اي الذهن واللازم والملزوم بعدم الشيء الموجود على اتصافه بالوجود ولا فساد فيه على ان
التسلسل انما لزم بعد اعتبار جميع الوجودات الذهنية والا فالعقلية والفعل لا يقدر عليه فيما
وما ذكرنا اندفع ايضا انه اذا نقلنا الكلام الى الذهن الذي يتقدم على الاذهان اي عدم
عليه ذهن يندفع بذلك المراتب من الاجوبة اذ لا بد قبل هذا الذهن ذهن آخر وهو خلاف
الفرض فتامل وقوله لكن اذا حصل الوجود الذهني بالعلم الانطباعي ليس المراد به ان
الوجود الذهني قد يتحقق في غيره كالعلم الحضوري حتى يتوجه انه غير مطابق للواقع بل المراد
منه ان الوجود الذهني ~~قد يتحقق في غيره~~ انه لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي
ولم يتحقق في غيره هذا فان قلت على قوله اذ لا يمكن ان يقال ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق
موقوف على اتصافها قبله بالوجود ان اللازم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا
بالاتصاف بالخاص لا محذور فيه اذ لا يلزم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا بنفسه
اما اولا فلان اتصاف الجسم باللون بواسطة اتصافه بالبياض مثلا فان حمل العالي
على الشيء بواسطة حمل السافل سواء كانت الحمل مواطاة او اشتقاقا فان حمل الملون على
الجسم بواسطة حمل الابيض عليه واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا لافراده ولا شك ان الاتصاف
بالمعروض متقدم على الاتصاف بعارضه كما ان وجود المعروض في نفسه متقدم على وجود العارض

زنفس

في نفسه قلت لو كان الاتصاف بالمطلق مغايرا للاتصاف بالخاص مسبوقا به لزم
ان يكون الماهية موجودة بوجودين المطلق والخاص بل بالخاص عين الاتصاف
بالمطلق وسيجيء هذا في الشرح فتامل ثم قال ان هذا اي ما ذكر في جواب لا يتوقف كلام
جدلي مبناه على ما سبق في بحث الاتصاف وهو ان اتصاف شيء بصفة قد يكون باعتبار
ان هذا الشيء في الخارج او في الذهن بحيث يصح انتزاع الصفة منه وانما كان الكلام
جدليا على هذا الاصل لانه لا شك انه كما يصح انتزاع الوجود الخاص عن الماهية يصح انتزاع المطلق
عنها من غير نظر الى خصوص آخر وقد مر ان هذا هو الاتصاف وتوضيح ما افاده في المحقق
ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض بان يكون مصداق
الحمل فيه الجسم والبياض القائم به بل ليس في الخارج ههنا سوى الهوية العينية التي بمصداق
الحكم ومطابقه ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به فاتصاف الماهية
بالوجود انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن لا على وجه الاختراع والتعمل كالاعتبارات
السيد بل على وجه يطابق نفس الامر وذلك لان الاتصاف في ظرف عنده بحكم
ثلثة اقسام احدها ان يكون الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في الظرف
المذكور كالجسم والبياض وثانيها ان لا يكون موجودين في الظرف المذكور بل يكون
الموصوف وحده موجودا فيه لكن بحيث يعدم بعدم تحصيل الموصوف في ذلك الظرف
على الصفة ومن هذا القبيل حمل العمى على زيد وحمل الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف
موجودا فيه ولا يكون الصفة موجودة فيه بالوجود المغاير له لكن لا بحيث يعدم بتحصيله
في هذا الظرف على الصفة ومن هذا القبيل حمل الذاتيات وحمل الوجود وجميع هذه الاقسام
من قبيل الاتصاف بحسب نفس الامر عنده صرح به فيما بعد ولما كان تحقيق البحث
موقوفا على الاطلاع به تحرى مبناه على ان يذكره قال فيما بعد لا اشكال في كون
الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في الاتصاف بالفوقية والعمى بحسب
الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصاف كما يدل عليه صحة تخلل الفاء بقول
وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا واعمى لكن في نفس الوجودين

استحال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف تقدمه على
الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان يكون الاتصاف
بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه متفرع من الموجود في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر
معه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون في تلك النحو من الوجود
غير ملحوظ معه تلك العارض وظاهر ان المهية في الوجود الخارجي ملحوظ بالوجود الخارجي وكذا في
نفس الامر ملحوظة بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي انه ملحوظ بحسب نفس الامر لكن
يعقل ان ماخذه غير ملحوظ بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود طرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود
المهية في نفس الامر لا يتحقق هذا النحو من الوجود متقدم على سائر الاتصاف فلو اعتبر التقدم
لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه الاتصاف بهذا النحو في اي نحو
فلا يصح اشتراط التقدم انتهى وعلى ما ذكرنا فحقيقته جواب عن رايه ولا يصلح جوابا عن
قبل الشارح ومن يحذو احذوه ممن يقول بقاعدة الفرعية ويمكن توجيه كلامه على
هذا الراي بانه لما كان اتصاف المهية بالوجود ما فيما بالعقل فيما لا يصفها العقل بالوجود
لم يكن متصفه به وح يلزم على قاعدة الفرعية تحصل المهية قبل ان يصفها العقل بالوجود ولا تحقق ودر
فيه لان تحصل المهية ليس باتصاف المهية بالوجود بل باثر الجاعل اياه وحاصل ما في لا يكون
اتصاف المهية بالوجود في العقل بوجوه اربعة الاول انه يلزم ان يكون المهية في الذهن
بعينه موجودا خارجيا الثاني انه اذا لم يكن المهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج كان
الوجود الخارجي مسلوبا عنه في ذلك الظرف الثالث انه يلزم توقف موجودية المهية في
الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في العقل الرابع انه اشتهر منهم ان تأثير الفاعل في الاتصاف
بالوجود ويلزم توقف التأثير على توقف المهية وحصولها في الذهن وهذا مع انه خلاف
الضرورة مخالف لرأيهم لان التاثير في المعلوم الاول حصل اولا ثم حصل الوجود الذهني
لان علم الواجب عين ذاته ولا الالتزام للصورة العلمية عندهم لانا نجيب عن الثلثة الاول بان
بناءها على توهم ان تحصل المهية لا تتصف بالوجود الخارجي وليس كذلك لما مر آنفا ان تحصلها

انما هو بتأثير الفاعل اياها وعن الرابع بان هذا الايراد وارد على من قال بان اثر الفاعل
هو الاتصاف سواء كان الاتصاف ذهنيا او خارجيا ضرورة ان التأثير لا يتعلق بالمعدوم
المحض فلا بد له من تحقق اما في الخارج وانه باطل لما تقرر عندهم ان الاضافات غير موجودة
في الخارج او الذهن فالمحذور لازم واذا كانت ثبوت الحصة لها في الذهن
اعلم ان كلام السيد المحقق قدس سره بظاهره يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يكون الوجود
قائما بالمهية المعروضة لتلك الحصة في الذهن الثاني ان يكون قيام الوجود بها مشروطا
بالحصة العارضة في الذهن الثالث ان يكون الوجود قائما بالمهية المتحيثة بالحيثية المذكورة
بمعنى ان قيام الوجود بها في ظرف عروض الحصة لها وظرف عروضها هو الذهن فظرف
القيام انه ليس الا الذهن اما المقدمة الاولى فلان معنى قيام الوجود بالمهية في جميع
عند المحقق ليس الا هذا واما الثانية فلان عروض الحصة للمهية لو كان في الخارج لكان مشروطا
بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الفرعية مع ان عروض الحصة للمهية متقدم على عروض الوجود الخارجي
فيدور ثم لا يخفى انه على الوجه الاول لم يتوجه المنع الذي ذكره الشارح واما النقض بالعوارض
الخارجية فلا يرد على شيء من الوجوه الثلثة لان مدار الكل على ان عروض الحصة بالقياس الى الوجود
والعدم انما هو في الذهن وهذا لا يتم في العوارض الخارجية لان الجسم لا بشرط البياض واللابياض
موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بالحصة
بالقياس الى البياض وعلى ما قررنا الوجه الثالث ظهر اندفاع المنع عنه انه وكان مبنيا
كلام الشارح على توهم ان عروض الحصة سواء كانت معتبرة بالقياس الى الوجود والعدم او
بالقياس الى العوارض الخارجية في العقل لا يتجه لان تلك الحصة مساوقة للاطلاق والكلية
فاورد النقض بالعوارض وحمل كلامه قدس سره على احد الوجهين الاولين فاورد المنع
ولما كان المحمل الصحيح لكلامه قدس سره هو الثالث الذي يندفع به المنع والنقض حمل عليه
الاستاد واراد بقوله فالمهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن واراد بقوله فحيثية
لها من تلك الحيثية لا يرد عليها الا في الذهن ان ما يعرض لها من حيث الحصة انما يعرض لها
في الذهن ويرجع الى ما ذكرناه وانما اورده بهذا العبارة لظاهر عبارته قدس سره واراد بقوله

عروضها

لا لعروضها من حيث انها ماهية ان عروضها ليس من حيث عروض الحرية اي ليس
في طرف عروض الحرية ولم يتعرض في دفع النقض بمنع كون عروض الحيثية بالقياس الى البياض
ومقابليه في الذهن صرح بالكفي عن سنده حيث قال لان الجسم لا بشرط البياض اه
فان الجسم لا بشرط البياض لو كان موجودا في الخارج لوجود سابق على وجود البياض
وعروضه فيكون عروض الحيثية له في الخارج ثم صرح بالمنع في الحاشية الثانية وبين الفرق
بين الوجود والعوارض الخارجية واراد بقوله فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج ان الماهية
حيث كونها معروضة لتلك الحيثية غير موجودة فيه وقوله فلا يثبت لها من تلك الحيثية معناه فلا يثبت
لها من الجهة المذكورة اي من حيث كونها من حيث هي غير موجودة في الخارج اذ من حيث كونها غير
موجودة في الخارج الا بالوجود العارض فالحيثية ههنا بمعنى الجهة والعلة وعبر عن الحيثية المذكورة
بقوله حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة وهذه العبارة تشعر بان المراد من الحيثية التجريد
اي الاخذ بشرط لا شيء وقد مر ان المراد الاخذ لا بشرط شيء على ما صرح به ولعل المراد
بكونها لا موجودة ولا معدومة كونها غير معروضة مشروطة بالوجود ولا بالعدم تعرض لها
كونها لا موجودة ولا معدومة لان تلك المرتبة هي مرتبة تقدم المعروض على العارض ويوجب
ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة ان يقتضي الوجود في مرتبة سلب الوجود اي بالعدم لا يصح لان
تلك المرتبة مرتبة علة الوجود فلما ان الوجود لم يكن في تلك المرتبة اذ لا لكان الشيء علة لنفسه
كذلك عدمه لا يكون في تلك المرتبة اذ لا لكان الشيء موقوفا على نقيضه ثم اذ معلوم بالبديهة
انه لا يحقق علاقة العلية من الشيء ونقيضه وقد يقال لو تحقق عدم الممكن في مرتبة الوجود لتحقق وجود الممكن
في مرتبة عدم علة الوجود فيلزم ان يكون وجوده المتاخر في مرتبة عدم وجوده المتقدم موجودة
واراد بقوله في قوله وللامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتأخر والمعية ليس لبعضها في
مرتبة الآخر وجود ولا عدم اي بعض كان اي ليس شيء واحد او في معلوله شيء اخر
فان كلا منهما موجود في مرتبة وجود الآخر معدوم في مرتبة عدم الآخر بخلاف الامور التي بينها
علاقة التقدم والتأخر فان المتأخر وان لم يكن موجودا في مرتبة وجود المتقدم اذا كان التقدم
باعتبار الوجود ومعدوما في مرتبة عدمه ان كان التقدم باعتبار التقدم لكن المتقدم يكون

موجودا في مرتبة وجود المتأخر ومعدوما في مرتبة عدمه لزم الدور وقد يقال انه ان كان
المراد بمبداء الآثار ان يكون المتصف به مؤثرا فاعلا بالنسبة اليها بعض الوجود الخارجي لا يكون
كما تقرر عندهم ان القبول ليس فاعلا له وان اريد ما هو اعم منه اشتمل الوجود الخارجي
الذهني للعلة الغائية ويمكن ان يجاب بان المراد الاول لكن يراد بمبداء الآثار
الخارجية ما يكون من شانه لنوعه ان يكون الموصوف به فاعلا فعلى وجود المعلول او من شان
نوعه ذلك اندفع المناقشة بلزوم الدور ولئن سلم انه وان كان مندفعا بان
يراد ما يكون من شان نفسه ذلك ولا ينتقض بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول اذ تحقيق ان الاثر
للعدم ولا يكون العدم مبداء الاثر بل تأثير العدم راجع الى نفي تأثير الوجود على ما مر منها
الاشارة اليه فليتذكر والمناقشة هي انه لا معنى لاستتباع الخارجي الا ترتب الشيء على الشيء
باعتبار الوجود الخارجي ولما كانت هذه الدعوى غير بينة امكن للمعترض منعها عن الايراد
المبني عليها بالمناقشة نعم لو كان معناها الحكم اراد بالذهنية ما ليس خارجيا
فلا يرد لزوم المصادرة ولو كان معناها ذلك لا يندفع الى ما ياتي انه لا يلزم كذب الحقيقية
التي انحصر افراد عنوانها في الخارجية مثل كل موجود خارجي كذا لكن ليس كذلك اذ المعترض لم يرد
بهذا المعنى وللمناقشة مجال وقوله في حاشية الحاشية وهو مناف لما ذكره الشارح من ان
قولنا اجتماع النقيضين يستلزم لكل منهما قضية حقيقية صادقة محل تأمل اما اولا فلان الشارح
ان يحمل الحقيقية في هذا الوجه على غير ما حمله اولا واما ثانيا فلان له ان لا يعتبرها كليا بل جزئيا
ويكفي في جزئيها صدق الحكم على الافراد الذهنية فقط ويرد على الوجه المرضي عنده ان غاية
الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على انهم ذهبوا الى الوجود الذهني واعتقدوا
ثبوته وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم عليه ووهمهم ليس دليلا الكلام في
علمهم اليه وما قررنا ظهر ما في الوجه الاول من الشرح ويحتاج في دفعه الى التكلف بباطل
واعلم انهم اعتبروا الدائمة بعد اعتبار الضرورة ومع ان عندهم ان الدائمة لا تنفك عن الضرورة
ولان الدائمة اعم منها بحسب المفهوم كان هناك في اعتبار الدائمة بعد الضرورة فلم لا يعتبر الحقيقية
بالنسبة الى الخارجية بحسب المفهوم كافية في اعتبارها على حدة وقوله بالكلية اشارة الى انه

ربع الحقيقيه مطلقا لاخصوص الموجبه الكليه   فلا يصدق السالبه في
الفرع نظرا الى من قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود الموضوع لوكان ح معدوما
ضروره كذب الموجبات كلها وتصدق سوالبها فيصدق كذب الموجبه   السالبه المحمول
وتصدق سوالبها بكذب الموجبه المحصله ليصدق السلب البسيط   واخرج عن ان
تكون محمولا لو سلم انه لم تخرج فنقول انها داخله في المعدوله الصدق تعريفها عليها
لما في السالبه المحمول التفصيل فيه تسامح لما ذكره في بعض الحواشي وهو قولهم ح نيست ب است
وما صرحوا من انه رجع وتحمل ذلك السلب على الموضوع يدل على ان محمول السالبه المحمول
يشتمل على جزء زائد على محمول المعدوله وهو السلب الذي سلبه فالفرق بينهما اي بين محموليهما ليس بالاجمال
والتفصيل اذ الفرق بالاجمال والتفصيل انما هو بحسب الملاحظه لا بحسب المفهوم وهو رحمه الله
حمل كلامه على الظاهر ولم ينبه على فساده بل بنى عليه   والمحمول لا تحقق له ذهني لا يوهم
المخالفه بين هذا وما ذكره من ان الرابط الثبوتي يقتضي ذلك ولا مدخل لخصوصيه المحمول في
ذلك وهو ظ   ويقع على الموجود والمعدوم اراد بالموجود الموجود الخارجي وبالمعدوم المعدوم
الخارجي كما هو الظاهر على تقدير ان يوجد عادل بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكه وقوله اولا يقع
الا على الموجود مبني على انه بمعنى عدم الملكه اذ ح يعتبر من قبيل العوارض الخارجيه كالعمى
والحق عندي ان المساواه بينهما حسب الواقع مسلم ليس المراد ان هذا الحكم مختص بالسالبه المحمول
ولا يجري في المعدوله كيف وقد عرفت ان السالبه المحمول داخله في المحمول عنده بل لان
المساواه بينهما تحقق التفصيل الذي ذكره حيث يرد ان السالبه المحمول الخارجيه تساوي السالبه
الخارجيه عندهم ولم يثبت ذلك بما ذكره بل لم يصح عنده ذلك لانه يرد على ما ذكرنا اذا
في القضايا السالبه على افراد العنوان التي لم تتحقق في نفس الامر كشريك الباري
واجتماع النقيضين مثلا تصدق السالبه دون الموجبه السالبه المحمول ولا يلزم تحقق افرادها
في نفس الامر ضروره ان صدق الموجبه المحصله يستدعي وجود افراد العنوان في نفس الامر
ولا يكفي وجود العنوان فيها فلم تتحقق المساواه بينهما مطلقا نعم يمكن صدق الموجبه الحقيقيه هنا كما تحقق
لكنه غير البحث اذ مساواه الموجبه الحقيقيه بهذا المعنى وهو ان يعتبر الحكم فيها على جميع افراد العنوان سواء كانت
متحققه

متحققه في نفس الامر اولا وسواء كانت ممكنه التحقق فيها اولا بل فرضيا فانا مسلم عند الكل
على ان تلك الموجبه لا تقتضي وجود الموضوع اذ بعضهم ذهب الى انها حمليه صوره شرطيه المعنى
وبعضهم الى انها حمليه حقيقيه لكنها حمليه فرضيه مساويه لشرطيه والحق كما اشار اليه في الحاشيه
الجديده ان المدعى المساواه من الطبيعه السالبه والموجبه السالبه المحمول لا المساواه
بينهما مطلقا ولا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف وعلى ما نقلنا تكون حاصل السؤال المصدر
بقوله فان قلت المساواه ان المعنى الذي قررت لا يدفع النقوض الموردة على عموم عدم
ملزم ورودها فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه آخر وهو ان يوجد الموجبه حقيقيه وقد عرف
المراد من الحقيقيه ههنا هو الذي ذكره الشارح في التوجيه الثاني لكلام المص فان قلت
صرحوا بانه لابد في الحقيقيه من ان يعتبر الحكم فيها على الافراد التي يمكن صدق العنوان عليها
حتى يصدق كليه فالحقيقيه التي فرضته لا يصدق كليه فلا يندفع النقوض لان دفعها موقوف
على صدقها كليه قلنا انه يمكن تصحيح صدقها بمخصصات آخر غير ما ذكرنا مثل ان يقيد افراد
الموضوع مثلا بان لا يكون منافيا للمحمول   الشارح هذا السند لا يقال المنكرين له
وروده هذا السند لانه مبني على مقدمتين مسلمتين عند الكل وعند القائلين بوجود الاشياء في الذهن
احديهما ان كل متصور فهو موجود ذهني وثانيتهما ان الموجودات الذهنيه قيامها بالذهن
كما صرحوا به فلا يرد النقض بوجود الاشياء في الزمان والمكان بل بوجود الاشياء في الخارج
انه وقوله وروده معناه نقول ان الراس ه   الشارح ذكر اتصافه مع
البروده وانه اذا لم يكن هناك اتصاف كامل فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل
واراد بقوله معنى الحراره يمتنع حصولها في الذهن ان الحراره باعتبار الوجود العيني
يمتنع حصولها في الذهن ولهذا قال فلم يصح قلتم ان الذهني كيف ساير الحراره باعتبار
الوجود الذي يمتنع حصولها في الذهن ويضاد البروده الذهنيه   كما قرره صاحب
هذا الجواب يخالف العلم حيث قال في حاشيه المطالع العلوم قد يوجد في الذهن بنفسها
كما اذا علمت علما حصوليا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد بصورتها
بل بصورتها كما اذا تصورت علما قبل ان تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه.

اقول لما شنع على ما صرح به بعض الافاضل ومع قطع النظر عن ذلك نقول لا شك ان
مع مقدمه لا ينافي تصريحهم بها ولا يكون غرضه ان هذا المنع من قبلهم حتى يقال العقل اورد
الاشكال اورده على ما صرح به او لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على
سبيل المسامحة كما مر وفيه نظر لانه لو كان عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة لكونه قائما
بالذهن على سبيل المسامحة اللهم الا ان يراد القيام الذهني واعتبر لكون الشيء كيفا
القيام الخارجي وكذا لكونه عرضا مقصودا انما جعلهم اياه كيفا مسامحة بناء على انه من مقولة
الاضافة او الانفعال بل مقولة انه لا يكون عرضا ايضا بناء على ما تقرر عندهم ان الجوهرية
والعرضية انما هي بالقياس الى الوجود العيني وصورة الحيوان باعتبار الوجود العيني يكون موجودة
لا في موضوع لان وجودها في الذهن عندهم ليس وجودا خارجيا على ما مر آنفا ولهذا قال
ونشبه الامور الذهنية بالامور العينية وبناء ما ذكره من النظر على هذا انه اذ لو كان كذلك
يتهدم بنيان ما ذكره من انهم صرحوا باقسام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها
وهو ظ وكذا ما ذكره بقوله ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجد في الخارج
وصرحوا بانهم لا منافاة الحضور ان المراد بالموجود في الموضوع عندهم على ما صار
هو الموجود فيه بالوجود العيني والصور العلمية غير موجودة في الذهن بالوجود العيني عندهم
فلم يجمع على صدر انه في تعريف الجوهر وتحقيق المنافاة بين الجوهرية والعرضية ان اجتماع
الموجود في الموضوع والموجود لا في الموضوع بالقياس الى وجود واحد فليتامل واعلم انه
لما كان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والمعلومية والعلمية بمغاير لهما الا باعتبار ط اذ يشير
الشارح الى الحاشية الآتية حيث قال فاما لا نم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن ما يكتنفه العوارض
الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض لم يتعرض لها في دفع الاشكال
واجتماع الوجود العيني والذهني في الذهن للصور العلمية ومنعه فلم يبق الا اجتماع الجوهرية
والعرضية فلهذا جعل منعه مدارا لدفع الاشكال فكتب على قوله فيشكل بانه لم لا يجوز ان يكون
عدهم اياه كيفا الخ فاما لانم الا وجود الماهية يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم
بالاعتبار واما الفرق بالذات فليس بمسلم وليس غرضه ايراد المنع على ما ذكره في جواب الاشكال

الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني فهو باعتبار الوجود الثاني علة له باعتبار الوجود الاول
ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي انتهى وقيل يمكن ان يوجه
كلامه قدس سره بوجه آخر وهو انه لما تشبث المعترض بالعوارض الخارجية اجاب بما ذكره
ونعلم منه الجواب اذا انبت بلوازم وينفصل هذا المنع الى آخره حاصله على ما يفهم من الحاشية
الجديدة ان مناط الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج
او الذهن لا الوجود الذهني بمعنى قيامه به وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال بما يورد بعضها
بان يقال لا شك عند تصور الاربعة يكون الزوجية موجودة في الاربعة نفسها اي لا بتصورها
ومعلوم ان هذا الوجود ليس في الخارج فيكون في الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة بنفسها
في الذهن وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم المحذور وحاصل الجواب ان مطلق وجود
الصفة بنفسها في شيء لا يوجب اتصاف ذلك الشيء بها بل الموجب للاتصاف هو وجود الصفة في
نفس الامر في المنتزع عنه والزوجية انما ينتزع من الاربعة الموجودة في الذهن لا من الذهن
وانت خبير بان هذا الجواب لم يدفع الايراد بما ذكره في اصل الحاشية اذ مداره على ان الموجب
للاتصاف هو الوجود بنفسه وقد لزم للزوجية بالنسبة الى الذهن على ان صحة الانتزاع هي الاتصاف
كما صرح به فيما قيل فرجع الكلام الى ان موجب الاتصاف هو الوجود في الموصوف لانهم
لم صرحوا بانقسام الجواهر الحاصلة في الذهن فلم يندفع الاشكال الاول اذ لم يتصف الذهن
بتلك الجواهر وكذا الحاصلة فيه اذ لا مجال لتوهم كون الاشكال لولا ان عرض الشارح
دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بالوجود الذهني حتى يجب رعاية ما ذهبوا اليه واما
اذا كان مقصوده الجواب عن الاستدلال لا يلزم بحسب الواقع فلانا لا نقول به وانما نشير الى هذا
الاستدلال مبني على مقدمات مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني فكان الزاما لهم ولم يلزم الاول
كما مر على ما حققه من ان ذلك الامر ليس قائما به هذا وان كان قد مر آنفا لكنه
ذكره ههنا للتنبيه على غفلة الشارح عما نقله وجود الامر الثاني في الخارج ممنوع
وما وقع في بعض عباراتهم من ان المعلوم من الموجودات الخارجية مبني اما على ان المراد بالموجود الخارجي
ما يتناول وجود الشيء بنفسه في الذهن على ما يستفاد من كلام المحقق الشريف واما على انه من قبيل

المهيه فلا يحتاج الى ارتكاب التاويل في كلامه قدس سره بكون الاول ادق ولما تامل
صح

الوا

ما ذكره مو

مل اما ذكره من دفع الاشكال عليهم لانه وان يكن دفعها لهم على ما اشار اليه بقوله وبجملته
احداث مذهب ثالث فالمنع موجه   الى الحكمية لانا نقول اذا لم نفرق بين الحصول العام
مدرك فيه بحث اما اولا فلانه لو كان الاشكال هو الذي قرره في الحاشية لكان لا يندفع عن القائلين
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الا بالفرق بين العام والحصول على ما فصله لم يندفع عن
القائلين بالشبح والمثال الا به اذ نقول ليس عندهم على هذا التقدير الا مفهوم الحصول الذي
هو حاصل في الذهن ولو جاز او ذلك الشبح الذي حاصل فيه فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو
واما اذا فرق بين الحصول والعام فنقول الشبح ليس حاصلا في الذهن حتى يكون موجودا
فيه بل هو قائم بانه ليس موجودا في الخارج واما ثانيا فلانه بعد ثبوت الكيفية المذكورة يندفع
الاشكال من غير توقف على الفرق المذكور بان يقال سلمنا ان كلا من الكيفية والماهية موجودة في
الذهن قائمة به لكن الاولى موجودة فيه وجودا اصيليا بحيث يترتب عليه الآثار التي من جملتها اتصاف
المحل بها وكذا اهل ما ذهبنا والثانية موجودة فيه بالوجود الظلي ومالها فيها ما علمت
من المحل الشريف ولهذا لم يترتب عليها اتصاف المحل بها اللهم الا ان يتكلف في ان دفع
الاشكال لا يحصل الا بالفرق المذكور بل انه يحصل به وان حصل بغيره واما ثالثا فلانه معلوم
بالضرورة ان كل ما قام بشيء يكون حاصلا فيه ضرورة ان العام ليس الا انضمام فالذي هو
الوجود والحصول الرابطي ثم لا يتحصل الفرق بين تلك الكيفية والماهية المعلومة بان الاولى قائمة به
غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل ان الاولى موجودة فيه بالوجود العيني الاصلي والثانية بالوجود
الظلي الغير الاصيلي هذا انه قد دفع الاشكال على ان الوجود في الذهن على نحوين وجود اصيلي
كما في سائر الصفات النفسية ووجود غير اصيل كما في وجود الاشياء المتصورة للذهن نسبة
فرجع الى ما ذكره المحقق الشريف قده   انتهى ذهب طائفة الى ان الوجود معنى عام للماهية
بمعنى حصول الماهية في الاعيان وهو لا يقاس الوجود على الاعراض العامة بمعنى الحاصل في
كالساحة الحالة للجسم فانه يثبت لا بقيات الجسم ضرورة ان الجسم غير الطائفة وليس الوجود من هذا
القبيل والا لكان غير وجود الماهية متنازعنه   انتهى لان المراد بالمراد هو وجود الماهية
في الوجود يعني ليس المراد بما انه النوع الواحد كما في الكلمات المدان الحركة تتعلق

الاعم الى الاخص او بالعكس وكذا الاشداد   والالزم تعاقب الآنات وكون الامور
وصحة ان من البين انه يمكن ان يعرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة
ما ما ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا فيه دون
بعض وهذا ممتنع لان الحكم ترجيح بلا مرجح فما لم يذهب اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو مع
لاستلزامه المحذورين المذكورين اذ على هذا التقدير لا يمتنع من فرد منها فرد في آن
كما توهم لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الانفراض موجودة فيه بالفعل فلو كان من فردين
منها فرد في زمان لم يكن الافراد متتالية فلزم تتالي الآنات اذ كل فرد واقع في آن والفرد
الذي يليه في آن يلي الآن الاول فلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهو ممتنع سواء
اجتمع الآحاد في الوجود او تعاقبت فان المبدأ والمنتهى ساقي اللاتناهي بالفعل فيما بينهما
وكيف يتوهم ان الموجودات الخارجية المتعاقبة من مبدأ معين الى منتهى معين غير متناهية
ثم لا يخفى انه كما يلزم تتالي الآنات يلزم تتالي افراد المقولة والتتالي سواء كان من الآنات
او بين افراد المقولة يبطل من وجه احدهما انه يستلزم التركيب من الجزء الذي لا يتجزى
او ما في حكمه وثانيهما ان ادلة نفي التركيب من الاداة التي لا يتجزى تجري ههنا ما دون
تصرف كما لا يخفى وانت كما انه يلزم كون افراد المقولة غير متناهية محصورة بين الحاصرين
يلزم كون الآنات كذلك ثم اعلم انه يلزم ههنا محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان البديهة
تحكم بان الامور المتعاقبة الغير المتناهية يمتنع حصول جميعها وعدم تناهي يستقبل لا يزال ازلا ابدا
لا يوجد منها الا ما هو متناه على ما صرح به بعض الافاضل فالاصل ان اراد بكون تلك
الافراد الغير المتناهية التي يحصل بالحركة محصورة بين الحاصرين انه يلزم فرد هو اول
الافراد التي يحصل بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد فلا نم ذلك فان الامور المفروضة حصولها
بالفعل لما كان كل واحد منها في آن ليس آن قبله وبعده لا يجب ان يحصل فرد هو اول
الافراد بل قبل كل فرد فرد آخر كما انه لا يوجد آن الا وقبله آن آخر وان اراد به ان افراد
المقولة على تقدير وجودها بالفعل يكون منطبقة على الزمان الذي يعرض فيه الآنات الغير المتناهية
كما انه على تقدير وجودها بالقوة انه كذلك وان الافراد يكون محصورة بين الحاصرين انها محفوفة

بزمانين احدهما الزمان الذي قبل الحركة والآخر الزمان الذي بعدها فلا استحالة فيه كما لا يخفى
انتهى وقد يتوهم اختيار الاول ويقول على تقدير تحقق جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل يجب ان لا يبقى فرد
كان بالقوة بحيث فرد هو اول الافراد بالتمام اذ على هذا التقدير يكون الزمان المنطبق مركبا من
آنات غير متناهية موجودة بالفعل وبحيث فيه آن هو اول الآنات المحدودة فالم يكن يتحقق فيهما
فرد هو اول الافراد بحذاء هذا الآن نعم حال هذا على تقدير كونها بالقوة اذ حينئذ قبل كل
آن نفرض آن آخر وقبل كل فرد نفرض فردا آخر فهما لا يمكن ان يختار شقا ثالثا وهو
ان يقال المراد بالمحصور الفرد الذي كان في المتحرك قبل الحركة وما يكون بعد انتهاء الحركة
اي ما منه الحركة وما اليه الحركة هذا تمام الكلام الذي ذكره رحمه الله فظاهر انه جواب غير الدليل لان
ظاهر كلام المستدل انه لما كان افراد المقولة لم يمض زمانا لا يمكن تقوم المتحرك بها لانه
لما كانت تلك الافراد بالقوة لم يمكن التقوم بها اعلم ان معنى الحركة في مقولة ليس ان تلك المقولة
موضوع حقيقي للحركة على ما يوهمه البعض حتى يكون التسود هو ان يشتد ذات السواد لان ذلك السواد
ان عدم عند الاشتداد فليس يشتد ابدا قطعا وان بقي فان لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد وهو
اسم وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته فلا يكون السواد موضوعا
ولا ان المقولة جنس للحركة على ما يوهمه البعض الآخر وقالوا ان الاين منه ما هو قار ومنه
ما هو سيال وكذا الكيف منه قار ومنه سيال وكذا الوضع والكم والسيال من كل جنس من
هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وذلك لانه لا معنى للحركة الا تغير
الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل
لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل الحركة هذه
المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها فالحق ما حققه المحقق الشريف في الحركة
وعنده اظهر سنفوه ما حصل مما يفهم من كلامه في هذا الموضع حيث قال المتحرك من مبدأ المسافة
الى منتهاها امر مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بحسب تبدل نسبته الى حدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها ولما كان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاينات بحسب الفرض في الحركة
لو كان الحركة في الوجود بمعنى التحرك وجود ... بالفعل مستمر من مبدأ الحركة الى منتهاها ليس فيه

الوجودات

الوجودات كما ان ملازم كون المتحرك غير ما في الفعل بل موجودا بالفعل بين تلك الوجودات لا ما بالوجودات
التي نفرض فيه وكذا الكلام في الحركة السوقي في الصورة وذلك لان هذا الكلام منه قدس سره انما على
مذهب من قال ان المقولة جنس للحركة الواقعة فيها على ما نقلنا آنفا وقد رد على ذلك على
ما عرفت وتحقيق المقام ان الحركة بمعنى التوسط ليس جنس المقولة التي فيها الحركة اما اولا فلما نقلنا
آنفا واما ثانيا فلانه قد علم بالضرورة ان المتحرك في الكم وكذا المتحرك في الكم ليس من اول
الحركة الى منتهاها كمية واحدة شخصية بسيطة وكذا الكمية واحدة شخصية يكون بمنزلة الخط الجوالة والقطرة
النازلة وان كان ليس يستبعد الالتزام كون الاجزاء المفروضة في المتصل الممتد
الخيال متحلقة بالنوع وهذا مما يؤيد رأي السيد السند من ان الامور المتحلقة بالنوع تصير في
الحركات متصلة واحدة يكون بالقوة وان كان يخالف المشهورة على ما اختاره
الاستاد من ان القسمة الفرضية انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية على ما اشار اليه
حاشيته التشكيك اللهم الا ان يفرق بين الموجود في الخارج والمرتسم في الخيال فيقال بل
بل هو امر شخصي بسيط موجود خارجي باق من اول الحركة الى انتهائها على ما قالوا لكنه
يحصل في الخيال امر غير قار ممتد امتدادا متصلا منطبقا على الزمان وهذا الزمان فرد من
المقولة التي يقع فيه الحركة وافراد المقولة لا انه انما يعرض له وحيث يقول لو وقع الحركة في الوجود
لم يكن المتحقق بها الا الامر البسيط الشخصي وقد عرفت انه لم يتحقق بالفعل في الخارج وعلى تقدير
تحققه في الخارج لم يتحقق في الآنات المفروضة فلم يكن المتحرك موجودا في تلك الآنات
وسقط انه ما يتوهم في هذا المقام ان ذوات تلك الافراد موجودة بالفعل موجود الكل
كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة بوجوده وان لم يوجد على انها افراد متعددة
او اجزاء لذلك المتصل اما اولا فلان الكل غير موجود بوجوده وان لم يوجد الا في الخيال
واما ثانيا فلان الكل لم يوجد في الآنات المفروضة في اثناء الحركة واما ثالثا فلان
تلك الافراد وحدود مفروضة في ذلك المتصل لا اجزاء له فالقياس على اجزاء المتصل ليس
بل ليس بينهما الا ان الحدود المفروضة في المتصل التي لم يوجد ذواتها اصلا
الا بالعقل ... انما يصف المتحرك بالفعل حال الحركة حاصلا ان الحركة القطعية

موجودة بالفعل وعنده لا يكون افراد المقولة بالقوة العرضية بالفعل فالفعل والقوة انما هما
بالقياس الى افراد المقولة واما الحركة التوسطية الموجودة بالفعل على ما دل عليه الحس واراد
بعدم خلو الجسم من تلك الاعراض التوسط اتصافه بها اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة
فان الاتصاف بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل والتوجيه منع الضرورة ان النار
مثلا ليست فاعلة للسخونة الحادثة فيما مسه بل الفاعل المبدأ الفياض الا ان مماسة النار
يستعد الجسم المماس لان يفيض عليه مثل الكيفية التي فيها وليس تلك الكيفية هي التي في النار
والا لزم انتقال العرض وح نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التوسط الذي يفعل في بعض
الامر ذلك الامر الممتد الذي هو مقولة الحركة او ذلك الامر الممتد الموجود في بعض الامر صار سببا
كاستعداد الجسم المماس للتحرك بمعنى ما هو من جنس ذلك الممتد فان الموجود في بعض الآخر
كثيرا ما يصير سببا للموجود في الخارج كما قالوا ان الحرارة الموجودة ان السخونة التي في الحس بها
انما حدثت زمانا وقد عرفت ان كل واحد من افراد المقولة لو وجدت فانما توجد في آن
وحاصل ما في الشفاء ان الحركة في الجوهر لا يتصور الا ان يكون هناك امر يتبدل عليه افراد
الجوهر الذي فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا يكون صورة بل انما يكون هيولى ولما كان فعليته
الهيولى بالصورة فالصورة الموجودة بالفعل التي يتقوم به الهيولى في اثناء الحركة ان كان
هو الجوهر الذي كان قبل الشروع في الحركة وهو مأخذ الحركة فلا بد ان يكون ذلك الجوهر حاصلا
موجودا الى وقت حصول الجوهر الثاني فلم يكن حركة اذ قد عرفت ان الحركة يستلزم ان يكون
المتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد ولا يجوز
ان يكون هو الجوهر الذي اليه الحركة وهو ظ وان كان جوهرا غير الذي اليه الحركة فيكون قد
فسد الجوهر الاول الذي منه الحركة الى الجوهر الوسط ويتم جوهران اي المبدأ والوسط
وصار بالفعل والكلام في الجوهر الذي منه الحركة حتى يلزم تحقق الجواهر الغير المتناهية بالفعل
وح يلزم تتالي الآنات وكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وحل آخر وهو ان تميز
الجوهرين المتقومين يستلزم تعددا وتكثرا في الهيولى فيكون بعد الحركة مغايرا لها قبل
الحركة وكذا الكلام في الجوهر الذي بعد الوسط فلم يكن المتحرك شخصا واحدا من اول الحركة الى

آخرها المتحرك في كل آن يفرض يكون شخصا آخر واعترض على الدليل بالوجه الثاني بان المادة
الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها
الصورة الحالة فيها نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها واجيب عنه بان
الهيولى لا تحصل ذاتا معينة بالفعل بان يتصور الا بصورة معينة والذات اذا لم تكن
متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان تكون حال
تحركها متحصلة متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها لا يقال سلمنا وجوب
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون حال تحركها تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة لانا نقول شيء مع احدى الصور ذات
متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وهذا الجواب كما ترى مبني على ان
الهيولى ليست الا اشياء بالقوة لا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة ولان عدم
ورود الاعتراض المذكور على الوجه الاول لكلام الشيخ المواضع لما قرره حتى لا يحتاج الى
الجواب نعم يرد على كل الاشياء من الدليلين لا يعني الحركة في الصور النوعية المركبة فان الهيولى
لم يخرج اليها باعتبار الفصل النوعي المركبي والفصل النوعي البسيطي بكون لا يكون المتحرك نوعا
نوعا واحدا باقيا من اول الحركة الى انتهائها وهو النوع العنصري ولما كان البحث من
غوامض الفن اطنبنا فيها الكلام توضيحا لما تحرر فيه بعض الاحكام وازالة لما اشتبه على
كثير من الاقوام   المص رحمه الله ثم فحص قد وقع في بعض العبارات المعتبرة الى عوي
بقولهم الموجود جوهر في بعضها الجوهر موجود والكل واحد   الشارح فلا يكون التربيع
في عبارة المص صحيحا اذ قد مر ان الوجود معتبر في الكل فلا يلزم من نفي اخص منها اثبات الثالث
اذ المعنى فلا يصح التربيع   الشارح ويرد عليهما هذا الاعتبار على الاول اذ الا يلزم
ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف مشتملا عليه بعنا ما لم فلا يصح الا بالاستثناء
بل وروده على الثاني انه لا يتم الا بهذا الالتزام لانهم لما لم يقولوا بالحال الجوهري كان
الحال منحصرا عندهم في الاعراض كان المحل عندهم منحصرا فيما يتقوم بدون الحال فالموضوع عندهم
لو استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص لا في المحل مطلقا سواء يتقوم بدون الحال او لا يتقوم

بدونه فالقول بعدم استعمال الموضوع عندهم في هذا المعنى الاخص مستلزم لعدم
استعمال الموضوع مطلقا وذلك كما ترى ولو سلم ان هذا ليس تعريفا لهم فنقيم البرهان
بمجرد استلزام التعريف المنقول عنهم المذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم من العرضية العرض
لابد له في محل متقوم بدون الحال وهو الموضوع بل حمل المذكور على الحكم اظهر للكلام من حمل
الاستدلال بالحد على المحدود وقال ثم قوله يعرض لجميع المعقولات صريح في ان المراد المطلق
الشامل للذهني فمراد المص ان الوجود المطلق لا ضد له ولا مثل له باصطلاح المتكلمين فيعتبر ان يكون
مخالفا للمعقولات باصطلاحهم وهذا لا ينافي نفي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى
ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم ان اراد المعدوم المطلق فمراده ليس
حمله المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي فالمعدوم المطلق لا ينافيه فلا مانع من عروضهما
للمعقولات من حيثية واحدة فلا يصلح ما ذكره في معرض السند للسند به وقوله بعد تسليم ما ذكر
اشارة الى منع قوله كل معقول من كل حيثية فهو موجود ولا يخفى انه فاعله اذ المراد بالحيثية
مهايا التعدد على ما صرح به في مواضع لان اجتماع المتقابلين في محل واحد بعينه محال
ولا مدخل لتعدد العلل في جوازه بل لا بد بحسب الاصطلاح اختلاف المحل اما بالذات او بالاعتبار
ولا شك ان الموضوع الماخوذ بكل حيثية يكون معقولا فيكون موجودا مطلقا وقد كتب عليه
قوله ودفعه بانه فاسد في قوله فمرادنا انه ان لا ضد له في نفس الامر لانه لا يتصور له ضد
وذلك حاصل بان لا يصدق ضده على شيء انتهى ويمكن ان يقال انه لما كان الضد عندهم
من اقسام العرض والعرض قسم الممكن الموجود في الخارج فلو كان للوجود ضد لزم ان كان
اجتماع الضدين الخ بل نقول لا حاجة الى ارتكاب التجوز بان يراد بالضد معروضه
اذ الضد لما كان عندهم عرضا فلو عرض الوجود لضده لزم قيام العرض بالعرض وهو
غير جائز عندهم ودفعه ان قيام العرض بالعرض جائز عند المص وسائر المحققين اذ الاشبه ان مقصود
المص ان الوجود لا ضد له ولا مثل له في الواقع في اصطلاح المتكلمين لانه لا ضد له ولا مثل له باعتبار
الشارح اي الوجود يعرض لجميع المعقولات فسر عدم منافاة الوجود للمعقولات
بعروضه لها لا بعروضهما لما لك مع ان المتبادر من عدم المنافاة من مفهوم لما سلبي ان ا

الامتناع عن وضوح العدم الثالث الشارح ولا يبعد شبهها به ان اراد
عدم الصحة ففيه تم وان اراد مجرد عدم القول ففيه ما فيه واورد على قوله وبهذه المعتزلة بانهم
المنفي انه ان كان الباء داخلة على المقصود ففيه ان المركبات الخيالية عندهم داخلة في
المنفي مع كونها ممكنة وان كانت داخلة على المقصور عليه فلا يصح ان المعدوم اعم من
المنفي عندهم ويمكن اختيار الشق الثاني ونفي الممتنع وان كان معدوما عندهم لكنهم لا يطلقون
عليه لفظ العدوم بل انما يطلقون عليه لفظ المنفي ثم الحكماء والمعتزلة بعد اتفاقهما على القول
بالمعدومين افترقا في اثبات حصر حصة الدعوى فالحكماء قالوا لما ثبت ثبوت المعدوم في الخارج
فلم يبق الا الثبوت في الخارج لان الثبوت هو الوجود فتعين ان يكون في الذهن اعم من
ان يكون مساوي عالمه او ادعائها مسافة والمتكلمون يقولون لما بطل الوجود الذهني لم يبق الا
فتعين ان يكون ذلك الثبوت في الخارج الشارح يكون هذا الحكم بثبوت الاستحالة
باجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة فيتوقف اللازم منه ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك الباري في الخارج على هذا التقدير الخ لا شمو لمنافية بحسب الواقع وفي نفس الامر
اللهم الا ان يرد انا نعلم قطعا ان لا مدخل للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين
وشريك الباري وح فالمنع ظ لان المص قد سلم بعضه فان قلت قد قال
في شرح المطالع الزوميه لا يجوز ان يكون بعد جهها مقدما لتاليهما لان المنافاة منافية للتلازم
اذ المنافاة تصحح الانفكاك بينهما والملازم بمنعهما وينافي اللوازم دل على تنافي الملزومات
فلو كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وانه مح قلت يمكن ان يقال ان
اراد بكون المنافاة مصححا للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقق احدهما في الواقع بدون الاخر فممنوع
او يجوز ان يكون المتنافيان كلاهما ممتنعين في الواقع وان اراد انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الاخر
فمسلم لكن اللازم من علاقة اللزوم انه لو تحقق احدهما لتحقق الاخر والخصم لا يسلم المنافاة من
الشرطيات اللزومية بل اهل الكلام الاخرة والجواب انه لا يحد درجة ذلك لان معنى
قولهم الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه خبر وان كان لم تراعى
نسبه خارج كذلك فانشاء لان لما ماخوذ في جميع الجهات والاعتبارات جامع

المناقشة على هذا القائل في تعميمه الصدق والصحة فان الشايع المتبادر الى الذهن من الصدق
والصحة مطابقته للخارج لا كونه بعض الخارج اقول بعد ما سبق لا يشتبه ان هذا جواب عن
قبل القائل المذكور بل غرضه انه لما كان ما نقل الشارح ههنا ما يمكن ان يستدل به الشارح
على مقصوده وهو ثبوت المشتقات في الخارج اشار الى ما ذكره سابقا وهو ان المراد بالخارج
الخارج عن مشاعر المدارك وغيره من العقل الفعال ومبدئي الصور وذوات الرهان بدفع هذا الاستدلال
ثم اشاره الى جواب آخر مبنيا على ما هو الحق المقرر عنده من صدق القضية هو الموضوع اماد
او مع امر آخر على ما هو مقصوده واما قال معنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنها
اذ المطابقة بالمعنى المشهور وهو كون النسبتين الذهنية والخارجية من بعض في كونهما ايجابيين
او سلبيين لم يتيسر ههنا واراد بقوله لا يقتضي وجود النسبة الخارجية اصلا نفي لزوم وجودها
بنفسها او بما انتزع منها وهو الموضوع وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة في الخارج بالمعنيين
بثبت مقصود الشارح اي تحقق المنتزع في الخارج واشار الى هذا التعميم فيما سبق حيث قال
على الوجهين لا تحقق النسبة الخارجية التي اعتبرت في الخارج لا بنفسها ولا بما انتزع منه تلك النسبة
الشارح بل يقول لو صحت هاتان المقدمتان اه وذكر ههنا حاشية تمت فيها وجه
تخصيص المقدمة الاولى بالبطلان حيث قال حاصله لو صحت هاتان المقدمتان
وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية التي هو الثبوت فيه بحث لان
معنى قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر انما يقتضي صحة قولنا الموضوع محمول ولا يقتضي
صحة قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع فان قيل لو لم يصدق مبدأ المحمول ثابت لهذا
الموضوع لصدق انه ليس بثابت له وما يغاير الموضوع اعني صدق الايجاب مثلا
اذا قلنا زيد كاتب فان لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد لصدق ان يسلب عن زيد واذا
انتفى الكتابة عن زيد لم يكن زيد كاتبا قلت صدق السالبة لكونه بمعنى لانتفاء الموضوع
وان لم يصدق قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى
لا يصدق قولنا زيد كاتب فان انتفاء الثبوت عن زيد انتفاء نوعيا عدم صدق قولنا
زيد ثابت ان لا يصدق الثبوت عليه اشتقاقا الا ترى ان ثبوت العمى لزيد في الخارج

صح

صحيح صادق مع عدم صدق قولنا العمى ثابت لزيد في الخارج والجواب انا لا نعلم بديهة
انه صح حمل تلك المبادي موضوعات على ما هي في كلام الشارح في بحث اللزوم وما هي كـ
ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت الوصف في الجملة لكن لا يستدعي ثبوته في ظرف الاتصاف على
ما صرح به رحمه الله وسينقله عن الشيخ مدفوع بانه لا دخل للمقدمة الاولى ح ولا حاجة
الى جعل مبدأ المحمول موضوعا والتمسك في ثبوته بالمقدمة الثانية ثم اعلم ان لزوم المسمى
على ان مراده من قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء هو الحكم بثبوت مبدأ المحمول للموضوع
وفيه ان هذا انما يصح فيما اذا كان المحمول مشتقا فلا يصح قولهم على اطلاقه ان الايجاب هو الحكم
بثبوت شيء لشيء واما ان صدق المشتق على شيء يقتضي قيام المبدأ به قياما حقيقيا او اعتباريا
وسيشير الى الامر حاصله في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال والتفرقة على عدم
التسليم انما هي بعد التحليل وما يحصل بالتحليل يكون منشأها وح يشكل اثبات الوجود
الذهني اي على الوجهين كما هو الظاهر اما على الوجه الاول فلان ثبوت الاعراض للموجود
الغير الموجود في الخارج غير صادق فلا يصدق ان الحكم بامور ثبوتية على ما ليس موجودا
في الخارج واما على الوجه الثاني فلانه لا بد في الوجه الثاني من الزام ان يكون ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول لا يستدعي ثبوت الموضوع والا فالمخلص بما ذكرت به
لان ثبوت الموضوع ملزوم للحكم المذكور وهي باقية ولا يتوهم انه ح لم يبق التصرف
في المقدمة الثانية وقد يتوهم انه وجه مستقل لان هذا القائل لا يتصرف في ان ثبوت
الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له بل انما يتصرف في المقدمة الاولى وقال ان
الايجاب ليس عبارة عن الثبوت المذكور بل عن الاتحاد المذكور وهو لا يستدعي ثبوت الموضوع
وهذا الكلام مبني على حمل الملخص على انه جواب عن الاشكال كما هو الظاهر ثم اشار الى
ان الوجه الثاني لا يتنازل لا نعلم قطعا ان للموضوع انتفاء فاما مبدأ المحمول من المشتقات
بالوجه الاعم وان لم يكن الايجاب عبارة عنه فاذا انضم الى المقدمة الاولى تم الكلام
والى ان الوجه الاول غير صحيح في نفسه واشار اليه بقوله فلا يرد ذلك الانتفاف اللازم
الصحيح نحو ثبوت لا تكفي في الكواذب اذ الصوادق والكواذب مشتركة في اصل

الثبوت الذهني او للكواذب فانا نعتقد لها فالاتصاف بها ثابت في ذهنه
فلابد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا يكون في الخارج اذ قد تقرر ان النسب ثابتة
في الخارج متاصلة في الوجود بعضها فلابد لها من نحو آخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار
ما انتزع عنه هذا الاتصاف كما اشار اليه آنفا وهو ان يوصف في الذهن او في الخارج امر يصح
انتزاع هذا الاتصاف منه وهو الموضوع اما وحده او منضما مع آخر على ما سمي بحصوله فظهر
ان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كانت ثبوت الاعراض للموضوعات او الثبوت الحملي اذا كانت
صادقا فلابد فيه من ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص المذكور في الوجه الاول
لا تحقق النسبة الخارجية الى ما قال آنفا انما يعتبر في الحمل اما على الوجه الاول فظاهر لان ثبوت الشيء
للشيء اذا لم يكن مستدعيا لثبوت الموضوع فلا محالة التي لا تكون موضوعة بما لم يكن له
خارج اصلا لا يعتبر اذ النسبة لا تكون من الموجودات الخارجية ولا مما انتزع عنه ما هو الموضوع على
ما هو المفروض واما على الوجه الثاني فلما مر انه لابد ان يلزم فيه كون الاتحاد المذكور لا يقتضي
ثبوت الموضوع ثم قال اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين وهو ان الخارج عبارة
عن النسبة التي يحكم بها الحاكم بين الموضوع والمحمول من حيث انها مقتضى المفروض اذا لم يكن
اذ لا يخرج من تحقق النسبة الخارجية لا بمعنى النسبة الذهنية بالذات وقد تحققت النسبة الذهنية
ثم اشار الى ان منع المقدمة الثانية كلية مكابرة بقوله ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه
فرض اي سواء كان من قبيل ثبوت الاعراض للموضوعات او ثبوتا حمليا والى ان الالزام
المذكور في الوجه الثاني وهو ان الاتحاد المذكور لا يستدعي ثبوت الموضوع الزام مكابرة
واشار اليه بقوله بل اشتمال شيء اليه باي وجه كان في ضمن ثبوت الشيء للشيء او في
ضمن الاتحاد المذكور وقوله فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده متفرع على
الثاني وقوله فلا يجري متفرع على الكل وههنا بحث وهو انه رحمه الله كذا اشار في
مواضع الى ان في الوجه الثاني لا يلزم من الالزام كون الموضوع محمولا لا يستدعي ثبوت الموضوع
فنقول ان كان حكمه بذلك بناء على انه على تقدير القول بما يستدعي ثبوت الموضوع
لا يندفع لزوم النقض فيرد عليه ان لزوم النقض قد عرفت انه مبني على احد الامرين ولعل هذا

الوجه

القائل لم يقل بهما ولو سلم فلا ملازمة تفريع فلا يجري على مجرد ما [illegible] وان كان مبنيا
على حمله المخلص على المخلص عن لزوم ثبوت الممتنعات في الخارج ولزوم [illegible] معا كما هو الظاهر
هذا الا ان الاخير ساقط اذ لا شك انه لا بد في الوجه الثاني من الالزام المذكور وعليه كيف [illegible]
ههنا حاشيته وبين فيها ان المخلص مخلص عن لزوم السفسطة وانه هذا المحل لا يلائم قوله
فلا يحتمل كلامه الا انه المخلص عن لزوم السفسطة ويمكن الجواب بان هذا القائل هو شارح المقاصد
معترضا على دليل الوجود الذهني وقال بعد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني هل الاتحاد [illegible]
الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى يتصور بهما فهذا القائل يلزم لعدم استدعاء هذا المعنى للاتحاد
لثبوت الموضوع الشارح واما ذلك بحسب العبارة اي لو وقع في كلام الناس سوى
الذهني وعلى اعتبار الوجود الذهني لو وقع في كلام المتقدمين حتى وقوعه في كلامهم بناء على انه
مقدمات اثبات الوجود الذهني فمن لم يقل بالوجود الذهني لم يسلمه في تفسير الايجاب بالاتحاد المذكور
وقال الاستاد وقد علمت ان الوجود الذهني لا يلزم من هذا التفسير فلا فائدة في العدول
ثم هذا الكلام من الشارح صريح في ان قوله والمخلص من تتمة السؤال ولا يتوهم ان تفسير الايجاب
بهذا المعنى يجعل القضايا منحصرة في الضرورية البديهية حيث ان ثبوت الشيء لنفسه واجب بديهي اذ الموضوع ع
هو الذات موضوعا ماخوذا مع وصف الموضوع والمحمول هو ماخوذ مع وصف المحمول
فلا يلزم المحذور ان قلت الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج لما قد يتوقف على ما ذكره
يكون مقتضى الدليل المذكور بطلان قولهم بطلان قولهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا لان بطلان
تحقق السلبية والثبوت بدون الوجود فالصواب ان يقول في الجواب اختار ان الماهية في نفس الامر
لا بجعل الذات وايضا يرد انه يلزم عند من لم يقل بان يتعلق الجعل بنفس الذات على ما هي
انه الحق وانه مقتضى ظاهر عبارة المتن فظهر حاصل الكلام ان المعلول هو متعلق باثر القدرة
بالذات الاثر في الاثر الخارجي لابد ان يكون موجودا في الخارج والاتصاف وكذا الوجود [illegible]
فلا يصلح تعلق الاثر به فلو كانت الذات [illegible] في الاول كما هو مذهبكم اتفق ما اثر القدرة بانه
عندكم فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف لما كان السؤال ناشيا من توهم ان الجاعل
يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج فسره على وجه يندفع عنه السؤال واما قال بظاهره لانه يمكن

حمل كلام الشارح على هذا المعنى ما وقع في عبارته كما لا يخفى ومعنى قوله فيكون قولهم من الاحكام انه
اذا جوز كون الاثر هو الاتصاف الذهني بالحيثية المذكورة فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني
بالوجود حتى سلم الكلام من التكلف والتطويل   الشارح بلغو ذكر امكان المقدور
ورد عليه اما اولا فبان امكان المقدور على هذا التقرير وان لم يكن دخيلا في الشيء الاول
لكن مدخليته في الشيء الثاني واضحة فان فيه والحال غير مقدور واما ثانيا فبان المراد
بانه في العدم انها ثابتة في العدم او لا فارادها المؤثر المختار وماثره لا يكون الا المقدور
فان قلت الاحوج الى المقدورية السبب عندهم هو الحدوث اما وحده او مع الامكان
فالاولى ان يعلق الباثر مطلقا لا خصوص باثر القدرة قلنا لو كان الاحوج الى السبب المختار
هو الحدوث اما وحده او مع الامكان لا الاحوج الى السبب مطلقا لا خصوص سبب المقدور
كيف لا وهم جوزوا استناد صفات الواجب الى الذات على سبيل الايجاب مع انها غير
مسبوقة بالحدوث وفي الوجه تامل وذلك لان الذات ثابتة عندهم وكذا الاحوال وعندهم ان
هذا الثبوت انما هو مقتضى ذوات الثابتات لا لجعل جاعل ولا لاثر مؤثر فالتيسير اللازم
انتفاء خصوص القدرة بل مطلق الباثر فالتعرض لخصوصية القدرة لغو محض فقوله لا الوجه الاول
والحال غير مقدور يشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا الحال غير محتاج الى المؤثر القادر
فيقول الحال عندهم لما لم يستحق الوجود غير محتاج الى المؤثر مطلقا فالتعرض لخصوصية القدرة
لغو واما الوجه الثاني فمع اشتماله على التكلف يقول قوله الذات ثابتة في العدم ازلا
مستغنية عن المؤثر المختار عندهم يشتمل على اللغو وهو المختار لان الذوات عندهم
ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا بل نقول ان الاستدراك او هو ذكر الازل فيه
وكلام الشارح حيث قال ذكر القدرة يصير لغوا في كلام المتن مبني على الظاهر وبعد ما حقق كلام
به يصير اللغو في تقريره ازيد فتامل   كانه قال بعد الاستدلال عليه فقيل لا نسلم يكون
ما لا هو لا يمنع عدم سبق الزائد دعوى الضرورة في اصل المدعى وذلك لان قوله لا يعلل الوجود
امر زائد على الكلي في قوة قوله لا يعقل الشيء من دون الوجود ولما كان حصر حصة كل من ما قبله
دليلا على امتناع المدعى تارة من هذا التعبير يعبر عنه بلفظ الاستدلال فيهما على ذلك في نسخة

الاخرى فيكون هذا القول اشارة الى مقدمة ضرورية والدعوى عبارة عن تلك المقدمات ولما كانت
الدعوى في هذا التقرير عبارة عن المقدمة الضرورية عبر عما سلفه بالمقدمات الالزامية ولما كان
في الاول عبارة عن دعوى الضرورة في اصل المدعى عبر عنه بالاستدلال الالزامية للمناسبة
والتجارب   الشارح في الحاشية وفيه نظر لانه يلغو سقوط النظر في غاية الظهور
لانه لو لم يتعرض لاثبات التمييز للمعدوم لما ثبت الدعوى بالكلية لان المراد بالمعدوم والمعلوم
في هذا التعبير ما هو معدوم او معلوم للعبد ولهذا قال بعضه اي بعض المعدوم الممكن اذ
الكلام فيه مقدور دون بعض وبعضه معلوم دون بعض والا فجميع الممكنات مقدور له تعالى
ومعلوم له فالتعرض للبعض في مقام الاثبات قبيح وفي مقام السلب غير صحيح نعم لو قرر الدليل
هكذا المعدومات الممكنة مقدورة لنا او معلومة لنا فكان متميزا الى آخره والدليل على ما هو
مذكور في شرح حكمة العين بوجه النظر وحمل كلام الشارح عليه بعيد جدا
فلا يصلح المذكور في معرض السند للسندية وذلك لان السند لا بد ان يكون اما مساويا للمنع
اي لنقيض المقدمة الممنوعة او اخص منه مطلقا لان السند ملزوم للمنع والملزوم لا بد ان يكون
مساويا للازم او اخص منه مطلقا وههنا يكون السند اعم من المنع وكانه اراد بالسلب
الاصل في محمول السالبة المحمول دون المعدولة وهو السلب الوارد على النسبة الا فالمحقق كما صرح
به سيد المحققين في حاشية المطالع ان كلمة لا في المعدولة بمعنى السلب وكان اداة ولم يصير
اسما بمعنى كلمة غير حمل على ما ذهب اليه بعضهم ويعمم الثبوت لما حمل فيه المعدولة لانه يظهر عموم السند
ازيد مما خرج عنه المعدولة ثم ان ههنا حمل آخر وهو ان الثبوت هي الدليل بمعنى الثابت
في العين وصار حاصل الاستدلال انه لما كان الامكان صفة ثابتة في العين فالموصوف
لا بد ان يكون ثابتا فيه لان الصفة العينية لا تستدعي الا في العين ومع ثبت ثبوت المعدوم في الخارج
كما هو مذهبهم فمنع المقدمة كونه ثبوتيا بهذا المعنى واستنده بانه اعتباري ولا يخفى عدم
انطباق السند على المنع ولو بهذا الوجه قول الشارح لما كان في تفصيل الاشارة
الى دليل المقدمة على انه اعتباري ليس ثابتا في الخارج فان النزاع انما هو في كونه ثابتا بهذا المعنى
لا بمعنى ان السلب ليس داخلا في مفهومه ويؤيد الاول قول الشارح فيما مر ان الاتصاف

عن الثابت بالصفة الثبوتية انما اشارة الى ما سبق من اثبات الوجود الذهني مع ان ثبوت الشيء
لآخر موقوف على ثبوت الآخر في نفسه وذكر هناك ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب
داخلا في مفهومه ولم يسبق ان اتصاف غير الثابت في الخارج بالصفة الثابتة فيه ثم ان
المصنف وهو مرادف الثبوت والعدم النفي وهذا الكلام من المص اشارة
الى رد ما اورده الامام عليهم حيث قال عدم الواسطة بين الوجود والعدم ضروري فان البديهة
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق بوجه واما ان لا يكون والاول هو الموجود
والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان تغير الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا
ثم ربما حصلت الواسطة على ذلك لسنا بل يصير البحث لفظيا بان القسمة لكل ما يشير اليه
العقل الى ماله تحقق اي ماله تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في
ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان الوجود اخص من الثبوت والموجود
كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا
لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة وهيهنا وهو الى ان القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات
كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بالتبعية فكل ذات اما موجودة او معدومة
انتهى كلامه وحاصله ان النزاع هو لا معنى انما هو في تغيير لفظ الموجود والمعدوم وجعلهما
مرادفين للثابت والمنفي سواء كان هذا النزاع لا علما بالعلوم البرهانية او غير لائق بحسب افهامهم
فتغافل المخصص يلزم عليهم انكار الضرورة اي ~~انتهيها اولا~~ كشف وهؤلاء عقلاء عارفين
بالعلوم الدقيقة الشارح واثبتها امام الحرمين اولا اي اثبتها اولا ثم رجع
فلا سامي هذا فانما لو ان من يثبت الحال اولا هو ابو هاشم لان صفات المعدوم
معدومة عندهم وكذا الصفات الاحوال على مقتضى هذا التعريف الا ان يراد بالصفة الموجود
ما كان صفة لما بالذات او ما لو كان الواسطة ثم لو ثبت كونها ثابتة يلزم كونها احوالا وعلى
التقادير لا يكون قيد الموجود احترازا عنه احترازا الى الحل عنه بدونه وهيهنا بحث وهو انه على
ما نقلنا من كلام المص ايضا يكون جميع الصفات احوالا اذ الموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا
على ما فسرهما فصفات المعدوم ما وراء الاحوال لا بد ان يكون احوالا لانهم ان يكون فيه لا موجودة

ولا معدومة انه لغو اي التعريف اللهم الا ان يقال انه للتوضيح او يكون الصفة الكون من التعريف الحال
عن المقابل للذات المعتبرة في تغيير الموجود والمعدوم اذ المعتبر في تفسيرها بمعنى ما يعلم ويخبر عنه
بالاستقلال وهيهنا بالمعنى المشهور ولا ينافي كونها ذاتا بالمعنى المراد هيهنا لان الالزام كون
المعدوم ليس له صفة بهذا المعدوم المعنى بعد عن الاتصاف ثم لا يذهب عليك انه على
هذا يلزمهم كون الموصوف معدوما دون صفته وهو مكابرة الا ان يرجع ذلك الى تغيير الالفاظ
فتامل الشارح واعترض عليه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى مدقق في توجيه كلام المص
مدة ان تسليمهم اذا عرض على قانون الكشف لا صار حكما الموجود اما موجودا او معدوما
او لا موجودة ولا معدومة على ما ذكره الشارح فاشار المص قدس سره الى ان الوجود لا يرد عليه
القسمة الثلاثية اذ القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر آنفا ان الوجود مرادف الثبوت والعدم النفي
فكان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل فكذا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقبل القسمة الى التي
الحالة هي القسمة الواردة على الامر الثالث فتوهم انه غير واقع على مذهبهم بناء على ما نقله
مثل ذلك حيث قال لثبوت الامر كان الحالة ونبوت الوجود والامر كثر لما فصل كلام المص ان
الوجود لا يرد عليه القسمة الى مثبت مدعاكم لان القسمة الى مثبت المدعى انما هي القسمة الواردة على
الامر الثالث فانه لو لم يكن ثابتا لم يكن حالا اذ القسمة المذكورة غير تام او غير واقع على
مذهبهم وهذا التوجيه جيد لو ثبت ان الوجود لا يكون عندهم ثابتا وان الاحوال لا بد ان
يكون ثابتة فالاولى ان يقال مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله مقصودا ان معنى الموجود
ما قام به الوجود والمعنى الاعم ان حمل للقسام الحقيقي والمجازي وذلك مبني لبسط هم الى المعنى
وصحة التحليل انما يعرض لواحد منهما وما ذكره في الحاشية من وجه الاولوية فيه بحث اما اولا فلان
ما صرح الش فيما سبق هو ان النسبة الى الشيء الى نفسه اشتقاقا عبارة عن الشيء المشتق من الشيء الاول
لا انه يحمل من الشيء الى نفسه حقيقة حيث قال هناك قوله النسبة الى الشيء الى نفسه لا يكون نسبة لي
سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى نفسه لا يكون نسبة الى سلب ذلك الجزء فكلامهما ثم
والنسبة اشتقاقه اذ هي التحقق نسبة الشيء الى ما يغايره ويغاير جزءه وليس مراده انه يحقق النسبة
الاشتقاقية من الشيء ونفسه لكن لا يحقق النسبة وهو بناء على ان الكلام هناك في ما هو النسبة

اذ الامكان كيفية نسبة هذا الموجود و تؤيده ما فسر هناك الموجود بذي وجود وهناك
وذلك لانه لو كان مراده هذا لم يتم جوابه عن الاستدلال الاول حيث قيل لو كان الوجود عين
الماهية لم يتحقق الامكان اذ لا بد في تحقق النسبة من التغاير بين الطرفين اذ التغاير لا بد في تحقق
مطلق النسبة ولا اختصاص له بالنسبة المواطائية التي مآله هو هو وهو الاتحاد لحصول ... مثل التغاير
في النسبة الاشتقاقية التي مآله التعبير عنها بكلمة ذو واما تفسير هناك الموجود بذي وجود فمن
قبيل المجاز وغرضه ان يظهر كون الموجود بمعنى غير معنى الوجود من غير نظر الى ان خصوص لفظ
ذو يوهم ان يجعل هناك نسبة فتامل واما ثانيا فلان قوله لكن لما كان الدليل الدال على
امتناع تصور النسبة يدل على ان ما ذكره الشارح باطل فينبغي ان يحمل الاول بالطريق الذي
يمكن ان يتمشى في وجه الاول لو لم يكن كان حاصل كلام الشارح موافقا لما نقلنا آنفا ان نسبة الوجود
الى نفسه يكفي في الحقيقة عبارة عن نسبة الموجود اليه ولا يتحقق نسبة بين الوجود ونفسه حقيقة فمرجع كلامه
الى عدم تسليم تحقق نسبة بين الوجود ونفسه ... وكان عاما ... المماشاة على ظاهر عبارته حيث قال
يستعمل كلمة ذو الدالة على النسبة الامر فيه حين قلنا اقال فالاولى ان يحمل على المطلوب
اقول هذا انما يتم على اطلاقه وقد نقل عن الشارح بها حاشية في قوله اي القضايا
المتعارفة مسلم واما اذا اوجدت القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنفسه بهو هو كما قال
الحرى ليس بحرى انتهى والظاهر انه سقط بهذا السؤال ويتصدى لدفعه بان المراد من اتصاف
الشيء بنفسه اتصافه في القضايا الطبيعية كما في اتصاف الوجود بالعدم لان ... الموجبات
دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو على الافراد فاللازم فيها اتصاف افراد احد النقيضين بالآخر
ويرجع الى اتصاف الشيء بالنقيض على ما قال ان المحال الممتنع اتصاف الشيء بالنقيض لا اتصاف الشيء
بنفسه وانه على هذا لكون مدار الكلام على الفرق بين اتصاف الشيء بنفسه في القضايا المتعارفة
وبين اتصافه به في القضايا الطبيعية لا على الفرق بين اتصاف الشيء بنفسه مواطاة وبين اتصافه به
اشتقاقا   اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف ... فلا حاجة الى الفرق بين العدم
واللاوجود والشارح لم يفرق بينهما وخلط احدهما بالآخر ولهذا قال فلا حاجة الى ان يصدق العدم
الوجود واللاوجود موضع قول المستدل الوجود وعدم الذي هو قوله قولنا الوجود معدوم

فاورد

فاورد عليه الاستاد رحمه الله بان ما ذكره اتصاف الشيء بالشيء اشتقاقا ما يصدق مواطاة بعضه
العدول لا الرفع المصدري الذي كان الكلام فيه ولم يلزم منه اتصافه بنقيضه بمعنى الرفع المصدري
كذلك اي اشتقاقا كيف لو لزم من الاتصاف اشتقاقا ما يصدق مواطاة بالنقيض العدولي
الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحرك لاتصافه بالكل وغيره
مما ليس بحركة اذ يتحقق ضرورة اتصاف الجسم باللاحركة بمعنى العدول اشتقاقا فلو
لزم منه الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم ان يصدق ان الجسم مرفوع عنه
الحركة   والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك لا يخفى ان الاتصاف بالنقيض بمعنى
الرفع المصدري اشتقاقا انما وقع في مدعى الخصم فانه لو لم يكن معروضا للوجود لكان معروضا
لرفع الوجود وكان الاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح على ما علم من الاستدلال
بوقوع الاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح في مدعى الخصم على ان مراد الخصم ليس
استحالة مثل ذلك هذا وما قيل في الجواب من ان الاتصاف برفع الوجود اشتقاقا في الكل ان كان
لازما للكلام الخصم في الواقع لكنه لا يسلمه فان الخصم لو سلم اتصاف الوجود برفع الوجود اشتقاقا
فسلم كونه معدوما لا ... المعدوم الا ذو رفع الوجود مردود بان المعدوم اخص من
ذي رفع الوجود لما ... ان المعدوم عندهم ذات لها صفة رفع الوجود والوجود ليس بذات
عندهم   الشارح اجاب المص بقوله الكلي ثابت في الذهن ... ان الجواب الثاني مبني
على القول بعدم وجود الطبائع في الاعيان والجواب الاول على ما اختاره ان الطبائع موجودة
في الاعيان حقيقة ان يحمل ان الكلي موجود ومنع قوله اذ لا وجود في الخارج الا الاشخاص
ولعله قدس سره اكتفى باختيار كون ذات السواد موجودة في الاول الى البرهان
لما هو الجواب الحق عن الدليل الثاني   الشارح والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة
فيه نظر لان وجوب الاتحاد بين الاجزاء في المركب الحقيقي انما هو في الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود
الخارجي واما الاجزاء العقلية المتحدة في الوجود فكالصور فيها الانتزاع والعالم ما ذكرنا ظهر ان
الجواب الذي ذكره المص ليس بتحقيق واما الجواب عن هذا الدليل بما ذكره في الدليل الثاني بعد عن
انه مبني على القول بعدم وجود الطبائع في الاعيان فلم يكن تحقيقا ايضا واما الجواب الذي

اورده الشارح بقوله ولقائل ان يقول فيرد عليه ان المركب الحقيقي يقتضي الاحتياج
والقيام من الاجزاء ولا يكفي فيه احتياج احد جزئي القيام بمحل بالث الى قيام الآخر
والا لزم ان يحصل المركب الحقيقي من الحركة والسخونة القائمتين بالجسم ضرورة ان قيام السخونة موقوف
على قيام الحركة فالحق في الجواب ما ذكره المسؤول من ان الهيئة الاجتماعية في الجزء الصوري في ذات
السواد بمعنى انه لا يمكن تحديده بالجنس والفصل القريبين لم يحدد انما هو الجزء الصوري انما هو
في المركب الخارجي وربما يتشبث في ترتيب قوله فهما الموجودان وليسهما ان يقوم ما يقوم به السواد
فيكونان حالين على ما يسمى اذ اللازم منه حالة احد الجزئين   ممكن ان يقوم قيام العرض بالمحال
هذا السؤال مبني على اعتبار المفهوم وان المعنى في قول الشارح فلا لزم قيام العرض بالعرض
موجبه على قيد خصوصية العرضية ويبقى اصل القيام بما سواه حينئذ بان هذا الاعتبار انما يكون لو لم يكن
ليتقيد فائدة سوى تخصيص الحكم على ما تقرر في موضعه وذكر القيام ههنا لانه ماخوذ في كلام المستدل
ولهذا اورده بقوله ولا المتقوم بالمعدوم اشارة الى انه لا يلزم شيء من المحذور بل المذكور في
في الاستدلال   لهذا المنع ولهذا قيل وهو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز والعرض لا مكان
ما مالعرضية لا يمكن ان يتبعه غيره واراد بهذا ان الدليل على امتناع العرض بالعرض بانه مبني على تقدير كونه متحيزا
تبعا واما اذا منع كونه متحيزا لحكمه فيكفي في بطلانه المقدمة الاولى ثم لا يخفى ان ما ذكر في جواب
لا يقال انما يدفع دعوى انهم صرحوا بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض وعدم نهم بذلك
ولا يدفع اصل المنع اي منع استحالة قيام العرض بالعرض ولهذا قال بل ان يقول ربما يقول
امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن لما كان
هذا المنع منع مقدمة شبهة المتكلم ولم يصرح احد منهم في اثناء بعض هذا الدليل قال لكن
ذلك لا يضر لانه مكابرة على ان مجرد جريان دليلهم كاف لنفي البعض المذكور ثم قال
فالاظهر في جواب النقض الخ وكتب حاشية في قوله وانما قلنا فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشارح
عليه كانه اشارة الى ما ذكرنا فليتامل   واما تجويز تركب الحال فمما لا يخفى انه كان انعدام
الكل بانعدام جزء من اجلى البديهيات فلا يجوز تقوم الحال من المعدوم لكن وجود الجزء مقدم على وجود
الكل من اجلى البديهيات فينبغي ان لا يجوز تقوم الموجود من الحال وكان جار الاول باعتبار المركب السطحي

جاز الثاني باعتباره والفرق بحكم   لان المعدوم عندهم هو الذات كما ان الموجود فيلزم كون
السواد عندهم ليس بموجود مع تصريحهم بوجوده حيث قالوا ان اجزاء السواد لو كانت معدومة
لزم تقوم الموجود بالمعدوم   بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود
والحال منه اذ انه داخل تحت التحميل كما دل عليه سوق الكلام ويدل عليه ايضا قوله ولا يجوز ان يعتبر
الاسود جزء الابيض والشفاف فلا ملائمة بقوله انه عدم الجزء على الكل اشارة الى ما ذكره آنفا
ان انعدام الكل عند انعدام اجزائه من اجلى البديهيات ثم لا يخفى انه لو بني الكلام على ا
التحميل منقول لا يخ اما ان يجعل الحالة ضد الطرفين ام لا فعلى الاول لا يجوز تركب الموجود
من الحال وعلى الثاني يجوز تركب الحال من المعدوم ثم ما بني الكلام على التحميل جعل السطح الابيض
واما عند المحقق فليس بابيض بل هناك شيء وهو ان الافراد وهو انه لا يتم ابطال تركيب
السواد من المعدوم لم يندفع بما ذكر من التحميل مع ظهور فساده كيف وكثيرا ما يصفه
الجزء بصفة الكل بصدقها كما لا يخفى ولهذا قال من الخيالات والاوهام ويرد على ما ذكره من
ان المقدر بمقدار معين لا يصير جزءا الاصغر انه يصير هذا المقدر جزءا الاكبر مع صدقه
للاكبر كصدقه للاصغر وما ذكره من السؤال بقوله فان قلت لا شناعة في القول
بتركب الحال من المعدوم يندفع بما ذكره من لزوم كون الكل غير منعدم بانعدام جزئه
واما القياس بالمركب الذهني من الاجزاء العقلية الغير الموجودة في الخارج فقياس مع الفارق
اذ العقل يحكم بداهة بان مرتبة الكل في التحقق لا يكون فوق مرتبة الجزء وتركب الموجود الخارجي من
الاجزاء الذهنية الغير الموجودة في الخارج من جهة ان ليس للكل من حيث هو كل وجود في الخارج
بل من حيث تركبه موجود في الذهن فقط وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ للحال مرتبة فوق
مرتبة المعدوم في الثبوت والتحقق وليس له من حيث انه مركب من المعدوم مرتبة ادون
من مرتبة الحالية هو مرتبة العدم اذ الحال لا يجوز ان يكون معدوما والحاصل ان الموجود
الخارجي يوجد في الذهن ايضا ولهذا تركب من الموجود الذهني والحال لا يصير معدوما
حتى يلزم تركب جزء المعدوم منه فقس عليه تركب الموجود من المعدوم وتركب الموجود من الحال فالحق
ان تقوم الحال بالمعدوم ان كان من جهة مزية الكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت كان باطلا

بالضرورة واما اذا كان من جهة بعض في الكل حيث لم يكن معنى مستقلا ولا يكفي ذاتا في بصفة
بالعدم مع ان المعدوم عندهم هو الذات التي ليس لها صفة الوجود لم يكن باطلا بالضرورة اذ مداره
على تغيير الالفاظ ولا مخالفة للضرورة في شيء قال الشارح وقال البصري شرط
الحصول في الحيز الا ان المراد بالحيز صلاحية الحصول في الحيز الشارح وذهب
كلهم الا ابا الحسين الخياط الا ان الجسمية من صفات الاجناس وقد مر آنفا ان الجمهور ذهبوا الى ان
المعدوم في حال العدم متصف بصفات الاجناس اللهم الا ان يقال هذا الكلام منه اشارة الى انها
مستثناة من جملة الاجناس الشارح اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالاوصاف
الواجب بوجوده ترتب عليها الآثار لا انا نقول غرضهم انه بمجرد اتصافه تعالى بتلك
الصفات مع قطع النظر عن وجودها وترتب الآثار عليها يصح ان يشك في وجوده بل
مراد الامام ان القول بجواز كون محال الحركات والالوان في الخارج التي هي الصفات الثبوتية
الثابتة امورا معدومة ولا نعلم وجودها مع العلم بكونها في الخارج محلا لتلك الصفات الثبوتية الابد لتسلسل
سفسطة اي مكابرة مع بديهة العقل فان بديهة العقل حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية
موجود ومرجع هذا الكلام ما قال المص بها بتاحث قال والتشنيع بيان في الوجود ولا تحقيق
بذاته والمنازع مكابر مقتضى عقله وبه نظر لان هؤلاء لما قالوا بثبوت تلك الصفات لها ثبوت محالها
ولما لم يقولوا بوجود محالها كما لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة في القول بثبوت تلك الصفات
وعدم القول بوجود محالها نعم لزم السفسطة في القول بثبوت تلك الصفات في الخارج
بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول وما ذكره في الامور يظهر منه وجه العدم
هذا جواب عما اراد الشارح بان ما ذكره السيد قدس سره ظاهر في الوجود والعدم الا انه في
الوجود اظهر وهذا مبني على ما ذهب اليه رحمه الله من ان العدم بمعنى السلب لا بمعنى سلب الوجود.
ومع هذا فالاظهر انه غلط وليس المراد ان ما ذكره الشارح في الوجود اظهر منه في
العدم على ما يوهمه السوق حتى يرد عليه انه ينافي ما مر من الحاشية التي كتبها المحقق المعول الكاشي
حيث ادعى هناك الحصر الاستقرائي في بعض العوارض الذهنية لا ينفك بعضها عن
بعض معروضاتها والمراد بهذا التوجيه لا يلائم قوله ثم ههنا معنيان احدهما ان السلب في

وكذا الاعلام باطلاق لفظ الحق والاحق لانهما انما يستعملان غالبا فيما كان حقا وكذا الالهام
المنع الذي اشار اليه بقوله فيه بحث ما هي هذا الكلام مع ان الشارح صرح كلامه في الحاشية بما ذكرنا
واشبه ان يكون العدم ويدل عليه ظاهر قول المص فيما مر وهو يرادف الثبوت والعدم النفي
م المصنف وقد يجمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق لا يخفى ان اطلاق الوجود والعدم
انما هو بالقياس الى المعروض فلا ينافي تقيدهما بالخارج او الذهن ثم قوله وقد يجمعان
لا باعتبار العامل انما يصح في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي او الذهني بخصوصه
فلا يصح في الوجود الخارجي على ما لا يخفى فقوله وقد يجمعان قضية مهملة ويمكن ان يجعل كلامه
اشارة الى ما ذكرنا على ما هو دابه في شرح الاشارات من حمله كلمة قد لبيان جزئية الحكم
تجوزا الشارح لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر لا حاجة في قوله الا اذا على
ما قرره الى التزام ان اتصاف ذات الموضوع بالعدم ليس بحسب نفس الامر اذ يمكن دفعه
بعدم اتحاد الزمان لان اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع لا يلزم ان
يقارن الحكم والعدم اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض لانهما فعليتان على مذهب الشيخ وفعلية
وممكنة على مذهب الفارابي وانما احتاج اليه اذا اورد الكلام في قولنا كل معدوم مطلق
فانما يمتنع الحكم عليه اذ لو قرر هكذا لا بد من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني
وثبوت الصفة للشيء في كل وقت بعض ثبوت ذلك الشيء في ذلك الوقت فيلزم ان يكون ذات
الموضوع في وقت اتصافه بوصف العدم المطلق يتصف بالوجود فالاولى ان يجعل
كلام المص اشارة الى دفع هذين الايرادين بل الى دفع الآخر لان الاول الحق في
كلامه او يجعل كلام المص اشارة الى الرفع الذي ذكرنا من عدم اتحاد الزمان او
عدم اختلاف الجهة الشارح فلنا اذا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فيه
اشعار بانه جعل نقيض الوجود السلب بشرط عدم الاضافة الى الوجود وغيره لا السلب لا بشرط
شيء ويرد على قوله والعدم المطلق يعني ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا انه ينافي لما مر منه.
العدم وذكره آنفا والظاهر ان الشارح ههنا تفطن بالصواب ورجع عن كلامه
الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله يعني ان هذا السؤال انما نشأ من توهم ان قول المص

عدم مثله انه لا يضاف ام حتى الى الوجود كما توهمه الشارح بناء على ان العدم المطلق بمعنى
معنى السلب المطلق الذي لا يعتبر اضافته الى شيء ام لما عرفت آنفا ان العدم لا يحصل صفة بهذا المعنى
واياه اراد ما بالصدق على رفع الوجود بعينه وبعد ما ظهر ان مراد المص من قوله عدم مثله
انه لا يضاف الى جهة من الجهات اي الى معروض من المعروضات سواء كان مفهوم الوجود
او غيره مع كونه مضافا الى غير المعروض كما في سلب الوجود عن الانسان مثلا اندفع الايراد
الشارح اقول فيه نظر اما لا فلانه مدقق كلام القائل في ان المتقابلين الذين يعتبر
تغاير الحيثية لصحة اجتماعهما هما الاجتماع والتقابل لا الوجود والعدم وكلام الشارح صريح في
انهما الوجود والعدم على ما لا يخفى على المتأمل بل الصواب ان يقول لا منافاة بين الاجتماع
الاجتماع بمعنى عروض احدهما للآخر ومن التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الحيثية ضرورة
ان التقابل يقتضي عدم اجتماع المتقابلين في محل ثالث فان قيل مبني على ما قيل لا يخفى
ان اجتماع المتقابلين يتحقق من حيث تكثر التقابل في تلك الحيثية سواء كان ذلك الاجتماع
بعروضهما لمحل آخر او بعروض احدهما للآخر كما فهم هذا القائل فيصح في جميع صور الاجتماع الى
الاعتذار بان الاجتماع من حيثية التقابل بل من حيث تغاير الحيثية التقابل قلنا هذا مردود بانا لا نسلم
ان مطلق الاجتماع ينافي التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار كيف والمعتبر في مفهوم التقابل عدم
الاجتماع في محل ثالث لا عدم الاجتماع مطلقا الشارح واما ثانيا فلانه لا يخفى
ان هذا القائل لا يدعي ان تغاير الحيثيتين في اي مادة يصحح الاجتماع حتى يشكل لو صح الوجود والعدم
معا في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بل يدعي ان اجتماعهما في مادة
عروض احدهما للآخر وتغاير الحيثية صحيح وهو مسلم الاول وفيه نظر لان القائل زعم ان بين
مطلق الاجتماع والتقابل تقابلا وتنافيا واعتذر عن اجتماع التقابل والاجتماع بتغاير الحيثيتين
لا بصحة اجتماع المتقابلين لانهما نوعان من المتقابلين ضرورة ان كون احدهما رافعا للآخر نوع من
التقابل كما ان عروض احدهما للآخر نوع من الاجتماع في محل كلام الشارح انه بعد تسليم
كونهما متقابلين لا يكفي لصحة اجتماعهما اختلاف تلك الحيثيتين بل لا بد من اختلاف حيثيتين يختلف بهما
المحل فيها بالكس والا لزم جواز اجتماع المتقابلين في محل ثالث بمثل تلك الحيثيتين

الارى

الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار اعلم ان كلام الشارح في هذا المقام يحتمل وجهين احدهما ان المتقابلين
بالسلب والايجاب اذا اعتبر نسبتهما الى قابل لطلق الوجودي اي اخذ في مفهومهما نسبتهما الى محل
قابل يصيران بعينهما عدما وملكة وهذا هو الظاهر وثانيهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان
نسبا ونسبا الى المحل القابل يصيران عدما وملكة وفائدة لفظ الاعتبار في الثانية على
النسبة انما يحصل باعتبارها فالشارح الاول فرجحه قيد الاعتبار ورجح الثاني بان اعتبار
بمعنى الاخذ في المفهوم لا يستقيم في الايجاب اذا كان مفردا ضرورة انه لا يعتبر في مفهوم البصر
النسبة الى المحل مع ان الشارح ذكر هذا بعينه في تعريف العدم والملكة في شرح كلام المص
هناك وقد حمل كلامه رحمه الله على الثاني اولا وبين التقرير لكنه لو حمل على ذكر لزوم كون العدم المطلق
عدم ملكة اما وجه بناء الاول عليه فلانه لو اعتبر في مفهوم عدم الملكة النسبة الى المحل وان
لم يعتبر القابلية لم يلزم صدق الاعمى على الجدار واما وجه بناء الثاني عليه فلانه اذ العدم المطلق بالمعنى
الذي اعتبره لا يوجد فيه النسبة الى امر ثم اشعر انه يمكن حمل الكلام على الوجه الاول فظاهر انه يخرج
بدفع الايراد ان معنا لكنه لم يتعرض في السؤال لبيان انتفاء الاول لانه ظاهر الورود ولا يمكن
الجواب عنه بل انما تعرض لبيان انتفاء الثاني واجاب بمنع كون العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره
عدم ملكة لهذا المعنى انه وهو ان يعتبر في مفهومه النسبة الى المحل فان لازم عليك بناء على تعلقه بسلبه
عند المصنف وهو ان السلب والايجاب راجع الى العقد والقضية على ما هو كون المقدمة المذكورة منافية
اطلاق العدم بالمعنى الذي اعتبره الشارح غير مضر في الالزام بل هو محذور آخر وارد على
الشارح ثم قال وعن كون المتقابلين بالسلب والايجاب لا يراد ان يكونا قضيتين او ما يرجع اليهما
ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي اعتبره اي غير مضاف الى شيء
ام سلبا او ايجابا لان المعنى الذي اعتبره للاطلاق ينافي اعتبار النسبة معه بخلاف اعتبار الى
ذهب اليه المحقق الشريف لان اطلاق الوجود والعدم عنده ان لا يضافا الى جهة معينة
بل انما يضافان الى جهة ما فيلزم على الشارح ان لا يكون بين المطلقين تقابل السلب والايجاب
بل لا يتحقق بينهما تقابل اصلا وبما قررنا ظهر ان لزوم كون المطلقين لا يتقابلان بالسلب والايجاب
يحقق كما ان لزوم كونهما عدما وملكة جدلي واقول ما ذكره انما هو من الحكمة والجزئية

المحققين تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب على ما ذهب اليه الشارح اذ الكلي على
ما اصطلحوا مفهوم مفرد لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة والجزئي مفهوم مفرد يمتنع
نفس تصوره من وقوع الشركة ولم يعتبر في مفهومهما القابلية وجه المعلوم ضم الى نفس معنى
قولنا زيد جزئي انه يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة وكان قابلا لها لكن يعتبر في مفهومها
النسبة الى المحل القابل وهو المعنى المفرد لانه قابل للشركة في ضمن المفهومات الكلية
قلت قد تحقق تقابل العدم والملكة في المفردات فان مفهوم العمى قد بحث اذ للشارح
ان نقول مفهوم العمى هو عدم البصر عن المحل القابل للبصر على ما صرحوا به فلا يمكن تجريده عن
النسبة الى المحل القابل نعم القابلية غير معتبرة في مفهوم ويمكن لكونه عدم الملكة اعتبار النسبة الى
المحل القابل في الجملة سواء كان معينا او مطلقا لكن الموضوع لا يعتبر في مفهوم لا عاما ولا خاصا
واعتبار النسبة الى الموضوع في مفهوم العدم لا يقتضي اعتبار الموضوع في مفهومه انهم قد …
هذا المفهوم الى الموضوع وفي قولنا زيد اعمى لا ينافي اعتبار نسبة الى موضوع ما قابل
في مفهوم وح نقول بعد نسبة الى موضوع وح تحقق التقابل بين المعدولين وقد لا تنسب
فح يتحقق التقابل بين المفردين كما في السلب والايجاب فاندفع ما ذكره في الحاشية
بقوله وانه لم يذهب احد الى ان العدم والملكة راجعان الى العقد والسلب والايجاب
لا يجب رجوعهما اليه لان العدم والملكة هو السلب والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل
وما يعلم من الشفاء لا بد على ان لا يعتبر في مفهوم العمى النسبة الى المحل القابل بل المراد ما هو
من قوله وجوده بالقوة هو وجوده في المحل وكون القابلية معتبرة في مفهوم خصوص العمى على
تقدير التسليم لا يستلزم انه لا بد في مطلق العدم والملكة من اعتبار القابلية في مفهوم العدم
هذا ولكن الجواب بمجرد النسبة في مفهوم السلب لا يصير عدم الملكة على ما سيعلم ثم ان حصر
التقابل في الاربعة مسلم عند الشارح وعليه مبنى كلامه الذي نقله رحمه الله على ما سيعلم انشاء الله
وكلامه رحمه الله مع الشارح فلا يرد عليه ما سلم انحصار التقابل في الاربعة استقرائي وقطعي
فبطلان الحصر مطلقا الحصر الحسي محذورا واراد بقوله وح لا يكون بين السلب والايجاب انه حين
ظهر انه لا فرق في اعتبار نسبة الى المحل القابل من دون اخذ القابلية في مفهوم العدم لم يظهر

الفرق

الفرق بين السلب والعدم فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا من ان الفرق باعتبار القابلية وعدم
كيف والفرق على ما ذكره يقتضي ان لا يكون المفهومات الشاملة باعتبار العقد والقضية اذ كل ما جعل موضوعا
لقضية المعقودة كان قابلا لها وح صار عدما وملكة بناء على هذا التفسير وح يلزم على
الشارح ان لا يحصل القضايا الايجابية الى مفهوماتها الشاملة اصل بعض ضرورة ان القضايا
متقابلات بالسلب والايجاب والمفهومات الغير الشاملة سلب باعتبار في نفسه اذا لم
يعتبر نسبته الى شيء وباعتبار العقد اذا اعتبر الى موضوع غير قابل وح يحكم ثم اذا اعتبر
الى موضوع لم يكن ما يصلح سلبيا وايجابيا فلم يحصل الشاملة منهما فقولنا الجدار بصير
والجدار ليس ببصير يحصل منهما سلب وايجاب ولا يكونان متناقضين ثم لم يكن ان
المعتبر في السلب والعدم اعمل مراد الشارح ليس ما صدق عليه رفع الوجود مقابل الوجود
تقابل الايجاب والسلب حتى يتوجه الاعتراض عليه بل مراده ان الرفع المطلق مقابل باعتبار
ما صادق عليه وهو رفع الوجود اي الحصة مقابل الوجود المطلق بالايجاب والسلب هو الرفع
المضاف الى الوجود فقط لا ما صدق عليه رفع الوجود ويدل عليه سؤال اورده في
آخر الحاشية حيث قال فان قيل اذا كان العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون
هذا الاعتبار عدما له كما تقرر الى آخره ما قال اول كلام الشارح … في قول
المصنف ومقابله عدم مثله نقول له غير مضاف الى شيء ام ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر
عن كل ما يغايره ورد تفسير العدم المطلق المقابل للوجود بسلب الوجود المطلق صريح لانه
جعل مقابل الوجود المطلق السلب المطلق من غير اعتبار الاضافة معه فالاستاد رحمه الله جعل
كلامه في جواب السؤال الاول الذي ذكره في الحاشية على ما هو في ماخذه ولا وفرقه
واما كون كلامه في السؤال الثاني وجوابه يدل على انه جعل مقابل الوجود سلب الوجود
لا السلب المطلق فلا يضره رحمه الله بل هو ايراد آخر على الشارح حيث لا يوافق
كلماته وتوجيه المنع الذي اشار اليه بقوله بعد تسليم ذلك الصدق انه ذكر في بعض عبارات
الشارح على ما اشرنا اليه حيث انه جعل معنى العدم السلب بشرط عدم الاضافة
الى شيء وعلى هذا التقدير لا شك في توجيه المنع اوثق ارادنا بالصدق الصدق على

طرف الايجاب الكلي على ما دل عليه قول الشارح في الحاشية فهما متساويان في الصدق
ولا يخفى ان دعوى التساوي بين السلب المطلق وسلب الوجود المطلق دعوى باطلة وان سلم
ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود اذ لا يلزم اضافة السلب على هذا التقدير الى الوجود المطلق
وكان نقيضا للوجود المطلق وذلك ظ ثم الفرق بين نيستي ونابودن بان احدهما
سلب مطلق والآخر سلب الوجود في غاية الشناعة ويتم ما افاده رحمه الله ولعمري ما اراد
الا تكثير السواد وفيه ايهام لطيف   وانت علمت حاله مما ذكرناه من ان تحرير النسبة الى
المحل القابل غير كاف في العدم والملكة بل لا محصل له وما اورده رحمه الله من الايرادات
الثلاثة على هذه النسخة مبني على حمله الممكن والممتنع على ما الممكن والممتنع الوجود الخارجي على ما هو
المصطلح في لفظ الامكان والامتناع ولو حمل الممكن على ما يكون ممكن الوجود المطلق والممتنع على
ما يقابله اندفع الجميع اذ العقل لا يمكن ان ينسب الوجود المطلق الا الى ما يعقله اذ لا يمكن تعقل النسبة
بدون تصور المنسوب اليه فكان قابلا للوجود المطلق وانه المنسوب اليه وكل مفهوم قابل للوجود المطلق
وظ ان هذا لا يجري في غير الوجود المطلق مما يجده وجدة من الامور الشاملة وكذا القابل للوجود
المطلق الشامل للذهني والخارجي ليس الا ما يمكن له الوجود المطلق فلا يلائم قوله واما
نسبته الى جهة تقبله كجهة الممكن لا الى جهة الممتنع لان القابل للوجود المطلق لا يكون الا
ممكنا بهذا المعنى كالقابل للوجود الخارجي والذهني نعم لو كان حمل كلام الشارح على المعنى
بعيد الحسب (?) لم يحمل عليه كلامه اما اولا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف
المصطلح على ما اعترف به الشارح في بحث المواد عند ذكر خواص الوجوب الذاتي واما ثانيا
فلان الممتنع بهذا المعنى لا جهة له ولا هوية اذ لا يحصل منه في العقل شيء فلا يلائم قوله جهة الممتنع
وانه لا يلائم على هذا المعنى بدل قوله والظاهر ان العقل اما ينسب الوجود الخ قولنا وهو
ان العقل الخ لان هذا الحكم ح يكون ضروريا ثم لا يخفى ان في النسخة الاولى لا بد ان يحمل الوجود
على المطلق الشامل للذهني والخارجي كما صرح به الشارح فلم يصادف الحكم للوجود الخارجي
والذهني مع ان المقصود على ما صرح به الشارح هنا ولما ادعينا الى التعرض بهذا الايراد
بالنسخة الثانية غير ملائم وفي قوله الا ان تحقق المثال مخصوص بالوجود الخارجي او الذهني

منافية

منافية ظ لان القابل للوجود الذهني كالوجود المطلق لا ينحصر في الممكن الوجود بحسب الخارج
بل المهية الممتنعة في الخارج الموجودة في الذهن في نفس الامر كثيرة كسائر المعقولات الثانية
ولوازم المهيات   الشارح فالمراد بالملكة معناه المصطلح اعلم ان للكلام
المص هنا محملا آخر وهو ان يحمل الملكة على ما هو مورد السلب الوارد عليها عدم ملكة
او سلب وايجاب وهو المراد حيث قالوا الاعدام انما يعرف بالملكات ضرورة
ان هذا الحكم لا يختص بعدم الملكة الاصطلاحي وقول المص وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا
بحسب الموضوع الذي يعد الوجود والعدم به والشارح اختار ما ذكره بوجهين احدهما
ما صرح به من ان الملكة على هذا الوجه محمول على المعنى الاصطلاحي فكان مستعملا بحسب
الحقيقة واما الثاني فلان ما قيد به الوجود والعدم غير منحصر في الثلاثة اذ يحمل الخاصة والعرض
العام والفصل ففي الوجه الاول يحتاج الى ان يراد بالجنس والنوع معناهما اللغوي
بحسب كما في لفظ الملكة فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المعنى المصطلح واما حديث عدم
الانحصار فمشترك الورود ويمكن الاستناد ان العاملة المعتبر في العدم والملكة قد يكون بحسب
مفهوم عرضي اعم وجعل الكلية والجزئية الاصل على ما شرفه هذا ويحتاج في
توجيه الشارح الى تقدير عند قوله شخصيا اي شخصيا بحسب الموضوع وكذا اشارة الى معنى
معنى العدم والملكة وكذا يحتاج الى تقدير عند قوله نوعيا وجنسيا لتنطبق على
معنى آخر كما فعله الشارح وفي الحمل المذكور لا يحتاج اليه   فيه بحث لانه ان اريد ظ
ان كلامه رحمه الله فيما اذا اريد اقامة الدليل على نفي التركيب في الوجود مطلقا على ما هو الظ
ولو حمل على نفي التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة على ما يشير اليه الشارح آخر البحث فيدفعه
ظ على ما قيل اذ لا يمكن عدم تمام الاجزاء المحمولة مما يتقوم به كله فلا يحمل تمام السواد بالجسم مع
عدم تمام اللون به بل بجزئه ويصحح به الاستناد وينقله عن كلام ارسطو قوله
انما هي في الاجزاء الخارجية واراد بالاجزاء الخارجية الاجزاء الموجودة فيه بوجودات متمايزة
وما له هنا ما لم يكن كذلك سواء لم يوجد فيه او وجدت فيه بغير متمايزة وسواء كانت محمولة
او غيرها كاجزاء الكثرة والمراد هنا هو الاخير على ما عرفت انه يناسب كلام عليه

لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررناه اخي لكن ما استدل به الشارح يقتضي ان يكون المراد
من الوجود المبدا اذ الا لتوجه عليه انه لا محذور في كون العارض غير عارض تمام اذ العارض على
هذا التقدير يكون بمعنى الخارج المحمول العارض بهذا المعنى كثيرا ما لا يكون عارضا تماما كالجميع المساوية
المركبة بالقياس الى ذاتها فذاتيها في النفس الشيخ قلت بعد تسليم ذلك الصدق وهو اشاره
الى منع الصدق وبيانه ان الحقيقة المذكورة لا يكون لسان الاطلاق فلا بد ان يكون بتقييد
او التعليل في المعلوم اذ لا يصدق ان المعدوم المطلق اذا افرض متعذرا انتفاء الوصف يمكن
له الوجود بل هو بهذا الاعتبار كان ممتنعا مثلا النائم المقيد لوصف النوم يمكن له الجلوس
بشرط يمتنع له التيقظ وكذا لا يصدق ان العدم المطلق عليه لوصف الامكان بل الامكان
سابق على الوجود والعدم وانه حمل الحقيقة ههنا لا بد ان يكون على التقييد حتى يصير الموضوع
الماخوذ فرد اعتبار او كان مادة افتراق العام عن الخاص مختصا بالعموم وحمله على التعليل
لا يفيد ذلك هو ط وههنا محل آخر للحقيقة اشار اليه في بحث المهية وهو ان حقيقة العدم المطلق
لا ينافي الامكان وينافي الوجود ومثله اعترض لمقام حاق العموم كيف وذلك جار
في عموم الوجود ومثل ان نوع الامكان من حيث انه لا ممكن ليس بممكن وكان موجودا
اذ قد اعترض على الدليل المذكور بانه ان اريد به لا مفهوم اعم من الوجود بحسب الصدق الآخر
فمسلم لكنه لا يفيد في اثبات ان لا جنس له اذ يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه وان اريد
انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب المفهوم فهو ممنوع والسند ظ واقول يمكن ان يجاب بان الجنس
والنوعية اماهي بالقياس الى الافراد التي يصدق الكلي عليها في نفس الامر اذ لو اكتفى بالافراد
لزم ان يكون الانسان جنسا للفرس مثلا على ان العقل يجوز صدق كل كلي على كل افراد على ما حقق
في فصل المهية وانه الفرق بين الذاتي والعرضي متعذر على ما قالوا فالعقل لا يجوز صدق
الا الشيء مثلا على الانسان والفرس في جواب ما هو مثلا على يجوز كونه جنسا لهما على ما جمعه الآحاد
والسند على هذا لا بد من تخصيص المقسم بما يصدق على كثيرين في نفس الامر حتى يتم الحصر
ملت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء ما مما ان يعني به الافراد الى ان لا بد في الباقي من
اعتبار الاتحاد بحسب النسبة بان يكون هو هو بحسب المفهوم او بحسب الوجود فمن اقتصر لو وحدت التمام

معد ابعد

فقد ذهب عنه انه قد يعتبر بعض النسبة بدون ان يحصل بعد احد من الوجوه الثمانية واشار في
الشق الاول من بعض القضايا المتعارفة الى الشخصية وفي الثاني الى المحصورة وفي قوله فهو فرد
لا او حيث لم يقل فهو لا او قصد اخراج مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارفة
ويدخل في تعريف الفرد له المتعارفة المستنبط من تعريفه للموجبة مثل قولنا لا شيء من النوع بانسان
فانه يصدق متعارفة كما يصدق ما يعكس اليها واراد بقوله فهو فرد له ان مفهوم المحمول
محمول عليه حمل الكلي على جزئياته لا ان المراد من المحمول الافراد وفي قوله الجنس وان لم يصدق
على النوع مسامحة والاولى الجنس وان لم يصدق عليه النوع لان الكلام في مفهوم الشيء
بما اتصف بنقيض ذلك الشيء وفي قوله وما سبق من الاستدلال على بطلان الوجود ثم محال
لا يخفى ثم وجه كون ما سبق من الاستدلال على ان الوجود لا جنس له مبنيا على ان المراد
بالوجود الموجود ما قد سبق آنفا واما وجه كون هذا الدليل مبنيا عليه فهو انه لو كان
جزء الوجود بالمعنى المصدري معدوما اي الجزء على ما قرره في الدليل الرفيع لزم كون الشيء
موجودا معدوما ولا استحالة فيه واما اذا كان جزء الموجود اي الجزء المحمول عليه معدوما
لزم اجتماع النقيضين المستحيل وبما قررنا ظهر فساد ما قيل الظاهر ان مراد المعترض من
الآخر هو المنع وسنده انه واقع في الافراد المحمولة علم لا يجوز ان يقع مثل ذلك في المحمول ايضا
انه يمكن ان يوصف بعض الكل الجزء المحمول كما انه يمكن ان يعرض نقيض الشيء لبعض ذلك
الشيء كرفع الوجود الخارجي العارض للوجود الخارجي فيجوز ان يعرض البعض الشيء لذلك الشيء او
لجزئه حمله عليه او على جزئه مواطاة ولا شك في استحالة ذلك فللمانع ان يمنع كون ذلك الجزء
خاصة انتهى وذلك لانه على تقدير ان يكون الكلام في الموجود ولا شك في ان انتفاء الجزء
بنقيض الكل على سبيل حمل المواطاة دون الاشتقاق نعم انما يكون كذلك على ان يكون الكلام
في الوجود بالمعنى المصدري ثم حمل نقيض الكل على الكل جائز ولكن يمتنع حمل نقيض الكل على الجزء
المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار حمل واحد انه مثلا مفهوم الموجود ليس بموجود وعدم
نظيره في كلام الاستاد وفي بحث المحال ثم لا يخفى انه لما كان الدليل انما يلائم ان يكون المراد
الموجود لا الوجود فكذا النقض الذي ذكره اذ على تقدير ان يكون المراد من الوجود العدم

معناها المصدری لم یکن اللاحیوان بالنسبة الی الحیوان کالعدم بالنسبة الی الوجود علی ما عرفت فی الفرق بین العدم واللاوجود وکذا ما ذکر فی سند المنع حیث قال لکل واحد منها مصف بانه لیس یدل علی ما یظهر بادنی تامل المصنف التشکیک علی عوارضها لانه لا یخفی علیک ان مقتضی هذا الکلام ان الوجود بالمعنی المتبادر هو المقول بالتشکیک علی افراده العارضة للمهیات علی ما فسّر الشارح وحمله الموجود وحمل العوارض علی مفهوم الموجود مضافا الی المهیات ای الموجودات من حیث هی موجودات یفضی الی القول بتحقق التشکیک فی الذاتی وقد یرد علی المص والشارح ان صدق الموجود علی الوجود والعلة لیس متقدما بالذات علی صدقه علی وجود المعلول نعم نفس وجود العلة متقدمة علی نفس وجود المعلول وکذا الکلام فی الاشدیة والاولویة علی الشارح ان الدلیل الذی ذکره لا ینطبق علی الدعوی حسب ما شرحه لان ما ذکره یرجع الی ان مفهوم الموجود مختلف صدقه بالقیاس الی الموجودات ثم ما ذکره من قوله واما فانه فی وجود الواجب اقدم واولی یرد علیه ایضا ما سبق ان المدعی تشکیک الوجود بالنسبة الی افراده العارضة للمهیات ولیس للواجب فرد من الوجود عارض لذاته غیر الحصة من الوجود المطلق ولا یکفی التشکیک فی الحصة الا ان فی المفهوم لا یجوز ان یکون مشککا بالنسبة الی حصصه فقط ولکن یجوز ان یکون مشککا بالنسبة الی حصصه والافراد التی یکون المفهوم المذکور عرضیا لها اذ الممتنع فی التشکیک ان یکون ذاتیا للجمیع الا ان یکون ذاتیا للبعض وعرضیا للبعض وقد مر فی الشرح الاشارة الی الیه وعلة بعد اخذ قوله مطلقا بما فسره بانه لیس فرد التی مما یصدق علیه اصح مع انه لا یظهر من ترتیب نفی الجزئیة مطلقا علی التشکیک ونقل المص لهذا قال فلیس جزءا ولم یقل لیس ذاتیا مع انه المشهور لینبّه علی الحکم المهیات خارجة المقدمة ای کون التشکیک غیر ذاتی حملوها علی انه لیس جزء لشیء من الافراد التی یحقق التشکیک بالنسبة الیها ویهنا ما ذکره المص فی شرحه للاشارات فی اول الالهیات عند شرح کلام الشیخ النمط الرابع فی الوجود وعلله ثم المراد من الجزء فی قول المص ماهیة ولا النوع لان النوع انما هو لهویة الشخص لا یخفی علیک ان ما سبق منقوض به تحقیق المقام لا ایراد اعتراض علی الشارح وارادة نفی التشکیک

بحسب الشدة والضعف عن الوجود ونفیه عنه بحسب الذات ولا ینافی ذلک تحقق التشکیک فیه بالعرض باعتبار امر آخر علاقة بالوجود الخارجی کالاثار مثلا علی ما اشتهر فلا یصدق علیها انها لا یعقل هذا انما یصح اذا کان معناها لا یمکن ان یعقل الاغیار ایضا المعقول آخر فی الذهن ای لا یعرض له فی الخارج واما اذا کان معناه انه لا یمکن انفکاکه عنه فی الذهن فلا وان استفاد هذا المعنی من قید فی الذهن علی طریق المفهوم فیعد منع ثبوته علی ما تقرر فی موضعه یرد علیه ان اعتباره انما هو فی المقامات الخطابیة دون البرهانیة هذا وقد علمت انه ینبغی حمل الکلام علی الارجاع ولا یخفی علیک انه انما یحصل اذا حمل الکلام علی المعنی الذی ذکرنا فلیحمل علیه کیف ولو حمل علی ما حمله وارجع الاول الاول الیه یلزم الفساد فی التعریف فلا بد من حمله علی ما حملنا لیسلم التعریف عن الخلل محمولا علی التمثیل فان قیل یمکن حمل التحقق فی کلامه علی ما هو اعم من التحقق فی نفسه او لغیره ومعلوم انه اذا کان الاتصاف فی الخارج کان تحقق الصفة للموصوف فی الخارج لا محالة وان لم یکن متحققا فی نفسه او یجعل التحقق اعم من التحقق بالذات او بالعرض والاشتراک ان الاوصاف التی یتصف بها الاشیاء فی الخارج موجودات بالعرض بوجود تلک الاشیاء قلت قوله اذ امثل صریح فی الخلاف المشهور فی ان الاضافات متحققة بنفسها فی الخارج کما هو رای الحکماء اولا کما هو رای المتکلمین والمناقشة فی ان قید الحیثیة مشعر بان خصوص الوجود الذهنی منشأ العروض فلا حاجة الی قوله ولا یحاذی بها امر فی الخارج هذا ولا یذهب علیک ان اعتبار الحیثیة فی کلام الشارح بجعل الحصر المذکور مستدرکا الاولی توجیه کلامه بما اشار الیه فی الحاشیة وحاصله ان المعقول الثانی ما لا یعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا یمکن عروضه لغیر المعقول ای للموجود الخارجی ومعلوم ان لوازم المهیات عارضة للموجود الخارجی کما انها عارضة للمعقول فتامل لا یخفی علیه ما حمله الاطلاق قدس سره کلامه علیه المنافاة بین قوله فلا شیء مطلقا ثابت وبین قوله الوجود یوجد علی وان اندفع توجیهه قدس سره لکن بقی الکلام فی ان الاضراب بقوله بل یعرض لخصوصیات المهیات فی العقل غیر ملائم بل الملائم ان تقول بل یعرض لمهیة ما فی العقل

فتامل

سائر التجويز كونها عين الوجود اقول هذا التجويز مستفاد من قوله ويساوق الشيئية لان المرادف
عندهم اما استعمل في مقام التردد في اتحاد المفهوم والمساواة في الصدق او تعين احد الامرين على
بخصوصه   الشارح وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي الخ هذا الوجه دون ابداع المنافاة
وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله ملاقي مطلقا ثابت لكن من جهة المنافاة وعدم مطابقة
الواقع من جهة قوله والشيئية من المعقولات الثانية لان المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر ويمكن ان يق المعتبر في المعقول الثاني ان يكون منشأ عروض العارض
والمعروض في العقل على ما اشار اليه الشارح في الحاشية موافقا لما نقله رحمه الله
عن حاشية المطالع ولا يعرفه انه لا يمكن ان يعقل بدون تعقل معروضه وهو لم ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ومعناه ما لا يتصور عروضه الا في العقل دون الخارج وبوجوده
ان الشارح لم يذكر هذا الوجه على المص حيث ذكر ان الوجود من المعقولات الثانية
لكن قوله كما هو شان المعقولات الثانية لا يلائم هذا الوجه   قال طبايع
الاجناس والفصول والانواع الخ فكس اشارة الى ان مذهبه ان الذاتيات تتحد مع ما هي
ذاتيات له بالذات ويكون موجوده بالذات بوجود ما هي ذاتي له اما العرضيات المحمولة
عليها في الخارج فقط او في الخارج والذهني فاتحادها مع المعروض انما هي بالعرض ووجودها
في الخارج انما يكون بالعرض من جهة اتحادها الخ لكن لها وجود فيه بالذات من جهة اخرى كما هو رايه
في الابيض فانه موجود في الخارج بوجود الابيض بالذات لاتحادهما ذاتا واختلافهما حيث
اعتبار ولا بشرط المعروض ويكون ابيض وبشرط لا شيء ويكون بياضا على ما حقق واما المعقولات
الثانية فلم يوجد في الخارج لا بالذات ولا بالعرض فلو ضم العوارض الخارجية اللوازم للمهية الى
طبايع الاجناس والانواع والفصول واراد بالوجود مطلق الوجود ويحث بساول الوجود ويخص
المعقولات الثانية بعدم وجودها في الخارج مطلقا على ما يشير اليه بقوله فان الموجود الخارجية
بحث وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية لما كان الظهور واما ذاتيا للمعقولات
الثانية فان كان ذاتيا لموجود خارجي او عرضيا له محمولا عليه حمل الخارجي فكان داخلا
فيما ذكره وكان موجودا فيه في الجملة والا كان معقولات   فلعله كما ادعيه الكاس

يتوهم ان بهذا الوجه يندفع مناقشة اخرى عن كلام المص بان يق بعد العرض لكفى الشيئية من
المعقولات الثانية لا حاجة الى ذكر كونها ليست بمسالة في الوجود على سبيل الاستقلال لو ذكر
فيتفق بعرفها على ما سبقه وذلك ظ ويمكن ان يق فيه وجه التخصيص ان الكلام في الوجود
لما كانت الشيئية مساوقة له دون ساير المعقولات الثانية تعرض لها   الشارح فان عدم
غير الشرط لا ينافي وجود المشروط الخ واذا لم يتشخص بعدم العلة الفاعلية بالنسبة الى وجود معلولها
بناء على جواز تعدد العلل الفاعلية على سبيل البدل على ما جوزوا بخلاف الشرط اذ في صورة
التعدد يكون الشرط القدر المشترك بين الجميع وذلك مبني على ان فاعل الواحد بالتعدد
لا بد ان يكون واحدا لا تعدد بخلاف الشرط ففي صورة التعدد كان الفاعل خصوصية
ما استند اليه المعلول ووجد به ويكون المشروط يمتنع وجوده بدون الشرط معتبر في
مفهوم الشرط لكن يتشخص بعدم العلة الفاعلية المادية والصورية بالقياس الى المعلول المركب
وكذا بعدم المضايف بالقياس الى مضايف آخر بل بعدم المانع بالقياس الى علته المستقلة
وكذا قوله وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر لا يصح على اطلاقه اذ عدم احد
المتضايفين يصحح وجود المضايف الآخر بل عدم الموانع مطلقا يصحح وجود ما يكون المانع
مانعا بالقياس اليه فالاولى ان يحمل الاعتبار على الاعتبار في الجملة ليكون جميع ما عداه ويحمل قوله
بخلاف ما في الاعدام على ان هذا الخلاف ما في الاعدام في الجملة ويمكن ان يق المعنى ان عدم
الشرط ينافي وجود المشروط من حيث انه شرط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر من
حيث انه ضد آخر ولا اشعار لان عدم العلة المادية والصورية ينافي وجود معلولهما المركب
لا وجود مشروطهما وكذا عدم الموانع غير الضد لا يصحح الآخر من حيث انه ضد آخر ضرورة
ان هذا لا يتصور في غير المتضادين   الشارح قال صاحب المواقف الخ ذكره قدس سره
في شرح المواقف والحق فيه اي في الخلاف في ثابتية العدم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني
وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات
بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يكون اتصافه
فيه فثبتي هذا ثابتية منها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها بوجود لها في الذهن لم يتصور

معدوم مطلقا فل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم
المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز اي الحاصل هناك بين الموجود والمعدوم المطلق الذي
لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف
بالامتياز فالمعدومات متمايزة انتهى ويمكن توجيه المتن بوجه حسن لا يرد عليه ما ذكره الشارح
نقلا عن شرح المقاصد من ان الامر بالعكس احدهما ان الامتياز بينهما عند العقل ضروري
لا يمكن انكاره على ما يشهد به الامثلة المذكورة فان كان ذلك التمايز بكونهما موجودات
ذهنية لم يكن المعدومات متمايزة بل المتمايزة انما هي الموجودات الذهنية فمن قال بالوجود الذهني
ينبغي له ان يقول ان التمايز من خواص الموجود ولم يتحقق في المعدوم والا لم يتحقق التمايز بين المعدومات
الصرفة فمن قال بنفي الوجود الذهني حقه ان يقول بتمايز المعدومات وبقوله والحق اشار الى
ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على الخلاف في الوجود الذهني لكن بعكس ما وقع فهذا
الكلام وقع منه على سبيل التحقيق في المسئلة ينبغي ان يكون الامر فيها على عكس ما هو الواقع وما يتوهم
انه قال قبل ذلك الكلام المعدومات هل تتمايز ام لا منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب
عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الاخر دون غيرهما ولولا التمايز لم يختلف حكماهما ومنهم من
نفاه لان المعدومات نفي صرف لا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن او
في الخارج انتهى ح نقول مراده انه لا امتياز بينها الا في العقل فان ذلك التمايز لوجود لها
في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا فلا تتم ما استدلوا به من ان المعدومات نفي صرف لا اشارة
اليها اصلا لكونها موجودات ذهنية يشار اليها عقلا والا تصور معدوم مطلقا فيتم ما ذكره
من انها نفي صرف لا اشارة اليها اصلا ويضمه الى المقدمة الاخرى ينتج مطلوبهم ويرد على
هذا التوجيه ان وضع كون المعدومات متمايزة في العقل اولا ثم تقسيمه الى القسمين لا يصح
ح اذ على الشق الثاني لم يتحقق الامتياز بين المط فالزام كونها غير متمايزة ويمكن ان يوجه
مقصود الشارح الى بيان التفريع مع الايماء الى ان الحق هو القول بالوجود الذهني وكون المعدومات
متمايزة فكانه قال اذا لم يكن التمايز الحاصل لها عند العقل لكونها موجودات ذهنية بل كانت
معدومات صرفة ثم دليلهم على انها غير متمايزة مع انا وضعنا اولا انه متمايزة عند العقل وبيناها

بالامثلة

بالامثلة المذكورة وهذا التوجيه هو الموافق لشرحه قدس سره الشريف واشار بقوله مع
انه متصف بالامتياز الى ان اللازم ح اي على تقدير تمام الدليل ما يخالف الوضع الذي
قررناه وهو الامتياز في العقل وبقوله فالمعدومات اي المعدومات الصرفة متمايزة
الى انه يلزم عليهم تحقق الامتياز بين المعدومات الصرفة مع انه يخالف المقدمة الثانية لهم التي
استدلوا بها على كون المعدومات غير متمايزة ثم لا يخفى عليك ان من قال بثبوت المعدومات
في الخارج يقول بتمايزها في الخارج فالاولى تفريع الخلاف في تمايز المعدومات على الخلاف في
الوجود الذهني او الثبوت في الخارج والقول بنفي المعدومات مطلقا بل انما فرع
الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام صرح قدس سره بذلك في شرحه حيث قال
واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم لتمايزها خلاف
واما التعريف الاول فلا يستدرك ح لانه لا يخفى عليك ان الظاهر من قوله قدس سره وبالجملة ذكرا
قوله فالمعتبر في التعريف ان يرجع هذه التعريفات الى امر واحد وذلك بان يقدر القيد
المحذوف في التعريف الذي لم يذكر فيه او يحمل على زيادة التوضيح مما ذكر فيه بعد ما يطول
الكلام من الارجاع فالمتعرفة منها تنعقد [illegible] الشارح لزم ان يكون الموصوف موجودا
في الخارج هذا الايراد انما يرد على العدم الذهني والاولى ان يقول السلب عن محقق في الخارج بعد
الشارح بان يكون مدركا للعقل حاضرا عنده كون الحضور عند المدرك شرطا لكون الشيء موجودا
ذهنيا محل تامل [illegible] لان الدوام في البعض لا يقدح لعله عند الكلية ولا ثم اعتبر مهملة
كلية فقد كان الكل عدم خارجيا كان او مطلقا او ذهنيا عارضا لنفسه فيتحقق ذلك
اذا لم يتصور العدم المطلق او العدم الذهني وقد لا يتحقق ذلك على تقدير تصور العدم المطلق
والذهني وانت خبير بان هذا انما يلائم اذا كان عبارة المتن هكذا ثم قد يعرض
العدم المطلق لنفسه بتقديم لفظ قد واما على ما حرر فمعاد الكلام ان عروض العدم
الخارجي لنفسه وكذا عروض العدم المطلق لنفسه وكذا عروض العدم الذهني لنفسه قد يكون وقد
لا يكون ومن المعلوم انه ليس كذلك والحاصل ان كلمة قد المفيدة للجزئية لا وقات
تعدد كسبة نسبة المحمول الى الموضوع في جهة القضية وان لم يكن من الجهات المعتبرة المشهورة

القضية الموجبة ج

ولا شك انها فيما نحن فيه جهة للسور لا للحمل كما بينا وجهة السور من حقها ان يتقدم على السور
بخلاف جهة الحمل فيقال في الموجبة الكلية الضرورية بحسب السور بالضرورة كل انسان حيوان وبحسب
الحمل كل انسان بالضرورة حيوان على ما تقرر في موضعه هذا ثم ان هذا الكلام مبني على ان
كلمة قد بمعنى الايجاب في بعض الاوقات والسلب في البعض على ما هو الظاهر من كلام اهل اللغة
حيث صرحوا ان كلمة قد للتقليل واما اذا افادت الايجاب في بعض الاوقات في
الموجبة مثلا المشار اليها والايجاب في جميع الاوقات اعم على ما يتعارف بعضهم السور للايجاب
الجزئي والسلب الجزئي من العقلية الشرطية حيث جعلوا قد يكون سور الايجاب الجزئي وقد لا يكون
سور السلب الجزئي فلا شك في صدق الموجبة الكلية بلا تمحل والظاهر ان مراد الموجه رحمه الله
حمل قد على معنى البعضية لكن اذا قيل زيد انسان بعض الاوقات كان هذا الكلام
وان كان صحيحا في نفس الامر لكن عند اهل العرف يعد سخيفا من القول لانه يشعر
بانه لا يكون انسانا دائما فمقصوده رحمه الله ان منطوق كلمة قد وان كان لا ينافي
الدوام فيصح في العدم الخارجي انه لكن مفهومه وفائدته انما يظهر في الباقي ويكون لصحة
استعمالها في العرف حصول الفائدة بالنسبة الى الذهني فتأمل فيه فانه دقيق وهو ان
عروض العدم المطلق لنفسه يستلزم لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على
المقدمة المشهورة من ان صدق الايجاب يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت
المحمول له في طرف الصدق ودفعه بان هذا العدم سالبة المحمول وادعاءها لا تستدعي
وجود الموضوع مع انه فاسد في نفسه على ما هو غير ملائم لهذا المقام على ما نقله بعده.
الشارح بل الملائم الان بعد تقييد صالح وقد عرفت بان هذا العدم لم يخرج العدم عن
الاطلاق فسقط ان هذا انما يصح اذا اخذ العدم المطلق بمعنى رفع الوجود الخارجي مع
بعض الوجودات الذهنية واطلاقه على هذا المعنى غير شايع وان كان السيد قدس سره
جوز هذا وامثاله في العدم المطلق ثم لا يخفى ان عروض العدم الذهني لنفسه كالمطلق ممنوع
وهذا لا يكون مقصود الشارح العدم المطلق بكونه مرادا من جهة ان العدم لا دلالة له على خصوص
المطلق الذهني فقط   واما ما قيل من ان الاول ظاهر انه ايراد على ما قيل

وانت

وانت خبير بان الايراد على القايل الاول انما يتوجه اذا اراد بالمحمول على العرض المحمول عليه
بالحمل الكلي وعلى القايل الثاني انما يصح لو اراد بانه اذا كان المحمول عرضيا لا يحمل على
موضوع العرض انه لا يحمله الا بالذات ولا بالعرض فالمعترض الاول اجمل كل الاجمال
حيث اكتفى بعدم وجوب الحمل ولم يبين انه في اي موضع يجب وفي اي موضع لا يجب والمعترض
الثاني فصل من التفصيل حيث بين انه في صورة الذاتي يجب وفي غيره لا يجب لكنه لم يبين.
انه في غير الذاتي وان لم يكن ذاتيا كليا لكنه قد يجب شرطا او لا يجب اصلا او الشيخ فصل كل
التفصيل وبين المراد بتمامه وهو انه في صورة يكون المحمول على العرض محمولا عليه حملا كليا
بان يكون القضية الحاصلة فيه موجبة كلية يجب سواء كان ذاتيا ام عرضيا واذا لم يكن الحمل
كليا فلا يجب اصلا ضرورة عدم انتاج الكبرى الجزئية في الشكل الاول ثم المراد بالعرض ان كان
المقابل للجوهر صار القياس هكذا موضوع الارض ذو العرض والعرض لو كان مسلما موضوع
العرض فذو لون وهذا القياس معتبر عند الاستاد وعلى ما نبه في تعليقاته على المحاكمات
ونقل من العلامة اعتباره وان كان المراد بالعرضي المقابل للذاتي ففي انتاج القياس
المستفاد لاحتمال توهم المناقشة ولا يبعد حمله على القدر المشترك بينهما وكان قوله
محمولا على العرض ناظرا الى العرضي وقوله والموجود انه ناظرا الى المقابل للجوهر واما حمل الكلي على
عموم الاوقات فخروج عن المقصود اذ كون الكبرى دائمة غير لازم في الانتاج بخلاف
كونه قضية كلية واراد باللون المعرف بلام العهد اللون الابيض وبكون المنكر طبيعة
اللون المحمول على العرضي الذي هو الابيض واطلاق الابيض على البياض انما هو بيّن كما هو
الدارج رحمه الله من اتحاد العرض والعرضي بالذات مثل ذلك في كلام الشيخ كثير ثم بمثل
بالمحمول العرضي اولى اذ المعترض الكاتبي سلم الحكم في المحمول الذاتي واللون ذاتي للبياض
والاول عبارة عن المحمول على العرض الثالث عن موضوعه   الشارح ثم ان
هذا العدم المضاف هذا الكلام مبني على ان المراد من العدم في هذا الموضع السلب لا
الوجود اذ لو كان المراد سلب الوجود فاذا عرض لنفسه صار المعنى سلب الوجود وسلب الوجود
ولا يكون سلب الوجود مقابلا لسلب الوجود واذا كان المراد ما ذكرنا صار المعنى سلب.

فصلناه سابقا.

وهذا انما يصح على راي من يجوز ورود السلب على نفس السلب كما هو الظاهر من كلام القوم على ما
ويمكن ان يقال لا نم تحقق التقابل بين النوعية والتقابل حتى يحتاج في تصحيح اجتماعهما في محل الى
عدم اشتراط اختلاف الجهة لان مقتضى نوعية الشيء للشيء ان يكون نفس النوع يصدق عليه وذلك الشيء
ومقتضى التقابل ان لا يصدقا على ذات واحدة ولا منافاة بين صدق شيء على شيء وعدم صدقهما
معا على ذات فان قلت النوعية كما تقتضي صدق العام على نفس الخاص كذلك تقتضي صدقهما على
ذات وهو فرد هذا الخاص قلت العدم العارض للعدم المطلق حصة معينة جزئية لا يكون له
فرد يصدق هو عليه حتى يلزم صدق مقابله عليه ومما قررنا ظهر ان المراد من النوعية الخصوص
ولا يعتبر فيها الكلية لكن لاحد ان يقول الحصة المعينة العارضة للعدم المطلق عارضة للمطلق
والمطلق المقابل له عارض لها في ضمنه ايضا لان عروض الحصة لشيء يستلزم لعروض المطلق له
فيجتمع الحصة والمطلق المتقابلان في المطلق اعني اجتماع المتقابلين المستحيل ويمكن دفعه بان العدم
المضاف الى العدم المضاف المقابل له ليس عارضا له بل انما يعتبر عروضهما معا للذات
على ما هو شان المتقابلين وهذا مع ظهوره مصرح في كلام الاستاد واعلم ان منشأ
اختلاف الجهة المعللة لا يجري هنا حمل الجهة في كلام الشارح على المعللة دون ان
المعلوم ان التقابل لا يعرض العدم المضاف مقيدا بكونه رفع العدم المضاف بل للطبائع المعروض
يتقابل بنفس المضاف لا المضاف مقيدا بهذا الوصف الاعتباري وكذا النوعية انما تعرض
نفسه لا بعرضه مقيدا او لا بعرضه مقيدا بصفة العموم ورد ان النوع نفس الحيوان الذي هو
الانسان ولا يدخل مفهوم التقييد في مفهوم ما هو نوع ومعروض له وذلك ظاهر في قوله العارض
للعدم هو حصة من العدم مشهور اذ الظاهر ان التخصيص حصل بعد العروض وكونه هو المعنى
لا يقابل العدم مطلقا على ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فيعتبر عروضهما
لثالث وهنا لا يعتبر عدم عروض احدهما للآخر بل المقابل له عدم العدم الذي يحصله العدم
سابق على عروضه لمعروضه بعض العدم المضاف اليه بل اضافة العدم اليه كاضافة العدم
الى البصر في مفهوم العمى فان العدم هنا مضاف الى البصر ومعروض له مع ظهور ان
ان الاعمى هو زيد لا البصر والبصر بعد اعتبار عروضه للعدم وفرض عروضه له اذ معروضه لا يكون

صادق عليه.

نفس العدم في الواقع لان معروضه يكون موجودا الا انه عدم عدم العدم والاول
اعتبار عروضه للعدم عدم العدم مظهر الفرق بين ما هو نوع وما هو مقابل
من حيث انه عدم مطلق مع قطع النظر عن خصوصية العدم من حيث لان خصوصية النوعية معتبرة
خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل بين النوعية المطلقة والتقابل كذلك يتحقق التقابل بين النوعية المخصوصة
والتقابل مع انهما يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة والجواب منع تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة
من حيث هي مخصوصة والتقابل وذلك لان التقابل بين النوعية والتقابل انما هو لان النوعية
تقتضي الاجتماع والتقابل يقتضي عدم الاجتماع ومعلوم ان التقابل يقتضي عدم الاجتماع
مطلقا والمنافي بالذات لعدم الاجتماع مطلقا الذي في قوة السلب الكلي هو الاجتماع في
الجملة الذي في قوة الايجاب الجزئي وهو مقتضى النوعية المطلقة دون المخصوصة فما له حاصل
الجواب يرجع الى اختلاف الجهة التقييدية والحاصل ان هذا العدم المضاف الى خصوص
العدم من حيث ذاته المخصوصة معروض للتقابل لان مقابل العدم هو العدم المضاف الى
خصوص العدم ومع قطع النظر عن العدم معروض للنوعية المطلقة المقابلة للتقابل بالذات فتختلف
المعروض باعتباره ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يكون معنى قوله والعدم المضاف الى
العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له انه مقابل
من حيث خصوصية ذاته واراد بقوله ونوع منه من حيث انه عدم مطلق مع قطع النظر عن خصوصيته
العدم ولهذا ترك العدم هنا لكن بقي في المقام شيء وهو انه قد مر آنفا ان العارض لا يقابل
المعروض فيتأمل فيما بينهما شيء وهو انه لو قال احد لو اعتبرنا السلب المطلق ضمنا السلب اليه
على ان يكون مضافا له ويكون مخصصا له سابقا على عروضه فيلزم من عروض السلب
نفس عروض ما هو مقابله اي مفهوم السلب المطلق في ضمنه كما ان عروض فرد من نوع شيء
يستلزم عروض النوع له بل عروضه عين عروض نوعه بل نقول السلب المطلق انما يتحقق
جميع افراده ومن جملتها هذا السلب المضاف اليه فيلزم من عروضه سلبه اليه فيلزم اجتماع المتقابلين
في ذلك المعروض والجواب ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد بحيث يكون لا
عروض احدهما مستلزما لعروض الآخر ومنافيا على ان عروض الآخر لازم الانتفاء فعروضه محال مستلزم

لعروض نقيضه وما نحن فيه من هذا القبيل لان عروض السلب في الجملة ضروري لكل شي اذ
سلب ما عداه فسلبه مطلقا يستحيل عروضه لمفهوم ما وهذا الحكم حكم ساير المفهومات الشاملة
مثلا سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه لشي وكذا سلب الشيئية اللهم الا باعتبار العقل الصالح
كما يقال فيما نحن فيه قطعه السلب لا يثبت لزيد في ذهن عمرو مثلا اذا افرضنا ان عمروا
لم يعقل زيدا فلا يثبت له السلب المطلق في ذهنه فيصدق سلبه عنه فيه لكن هذا السلب
انما يثبت له في ذهن بكر مثلا هذا ان اخذ المضاف اليه السلب المطلق وان اخذ
بمعنى سلب الوجود المطلق او سلب الوجود في الجملة لم يكن السلب الوارد عليه فردا له ولا يلزم جواز
عروضه لامر عروض المضاف اليه فتامل **قال** الشارح اي في نفس الامر اما في
الخارج بهذا المعنى لان علية عدم العلة لعدم المعلول ليس في الخارج العيني **قال**
الشارح واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك هذه العبارة تشعر بان برهان اللم لا يفيد
ان علة الحكم ما ذا واي شي هي وليس كذلك بل برهان اللم كما انه لا يفيد سوى ثبوت
الحكم في الواقع ولا يفيد العلة ايضا تفصيلا من ان علته ما ذا بل هو يشتمل على ما هو علته في نفس الامر
ولعل هذا هو المراد **قال** الشارح والاوسط للاصغر الا انه لا يعني ان الاوسط للاصغر لا
بل لذات الاصغر انما يفيد ذلك لانه اذا كان الاوسط للاصغر بسبب لم يكن بين الوجود للاصغر
بناء على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة السبب وقد غفل عنه الشارح وقال فظهر منه
انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني ماخوذ من
مسبب الحكم ويجعل المقدمتين بينة بلا احتياج الى قياس آخر ولا مقدمة اخرى **قوله** فان
ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه مطلقا اي لا بالسبب الذي لا هو لطا المتبادر اي لا الذات ولا
الخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين ام وذلك لا يناقض قول ما نقله الشارح
لانه صرح فيه بان الاكبر اذا كان للاصغر لا بسبب في الخارج بل لذات الاصغر فيمكن ان يبين بالبرهان
ومن المعلوم ان لا تناقض بين الكلامين ثم لا يخفى ان ما لا سبب لنسبته المحمول الى موضوعه هو
الذات والذاتي بناء على ما تقرر من ان الذات والذاتي لا يعلل ولا يجعل فصار الحاصل ان
اثبات الذات والذاتي للذات لا يمكن بالقياس بل حقه ان يكون بينا بنفسه فان قيل

مثل

يمكن دفع التناقض بين كلاميه بان يقال المراد ما لا سبب في قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى
موضوعه السبب العلمي وفي قوله فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب السبب الخارجي في نفسها فلا منافاة
قلت هذا التوجيه يجعل قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج فيه الى
ابداء الوجوه المحتملة في الكتب وابطال الجميع **قال** الشارح فان اعتقادا ما يصح
وجوده هذا مبني على اصل هو ان علمه تعالى بالواجب تعالى شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة وهو
ان العلم تابع للمعلوم فلو بقي بعد زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم
بمعنى ان العلم يتعلق بالمعلوم على نحو يكون المعلوم عليه في نفس الامر واما انه تابع له بمعنى
انه يزول بزواله فغير مسلم كيف والعلم الحاصل في القضايا العقلية دايما ولا يزول بزوال
تحققها فتامل لاني البحث لا يكون الا دايما بناء على ان الثبات والبقاء معتبر في حد
اليقين لانا نقول المراد بالثبات في حد اليقين هو الثبات بثبات المعلوم او نقول
المراد بالثبات عدم زواله بتشكيك المشكك **قوله** فان الجزئيات هذه متغيرة
فان قلت هذا القيد لا يغني من جوع فان الجزئيات هذه قد تتعين تعينا دايما كالعلم
بوجود الشمس والقمر مثلا قلت هذا العلم ان كان بالآلة زال بزوالها واما الجزئيات المجردة فلا يمكن
العلم بها وباحوالها الا علما كليا على ما صرح به الشيخ ووافقه السيد واما العلم بالنفس
وصفاتها فحضوري والمراد العلم المعتبر بحصول صورة الشي في العقل او المحسوس كما اخذه
رحمه الله فما يحكى من كلام المحقق الشريف والاظهر ان يخصص بما اذا لم يمكن تعلمه
اشتمال ما ذكر من التكلفات فتامل **قوله** فان المولف اي كونه مولفا على ما ذكره
له نسبة اي بالعروض الى المولف والقول بان تقدم احدهما على الآخر غير متين لا سيما
اذا ما لعيته على ما نقله عن الشيخ ثم لا يذهب عليك ان ما يفهم من كلام الشيخ ان الاكبر
المولف علة للاوسط هو المولف لا يصح بظاهره واما على تقدير ان يراد بها ما هو مصداقها فان
مشهور افط واما على ما وجهه رحمه الله فلان المولفية ليست علة لكون الشي ذا اجزاء بل لا يبعد
ان يكون الامر بالعكس لان اتصاف العلة بكونها مولفة انما هو لاجل ان معلولها
ذا اجزاء بل المراد العلة ما عبارة ما يصدق عليه المولف في قوله فلا يكون النتيجة اعرف

من الصغرى كان الاعرف بالعين المهملة العارف ماخوذ من العرف في بعض
النسخ فلا يكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة وح كان النسخة الاعرف من المعرفة
قوله الشارح وبهذا يظهر ان ما قيل في دفع فاتن سيل الدور اضاف للكلام الشيخ من نظر
لان كلام القائل ان المراد بهما ما يصدق عليهما [illegible]
ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما مانع نفس علة ما هو اكبر برهان ان لا
مثاله انه محموم وكل محموم فانما يعفن الاخلاط او فركوم او ميل الى الغرز لكن من اسباب
الحمى وقد صرح المص في شرح الاشارات بانه برهان ان حيث قال في اوايل النمط
الثالث اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كان في برهان لم وقد يكون
بمعلولها كما في الدليل انتهى وقد عرفت ان المراد من الدليل قسم من برهان الان
وكلام الشيخ يدل على ان الاستدلال من المولفة على ان للمولف علة ما بان يقع ذوا
المولف حدا اكبر برهان لمي فلا منافاة على ان الاستدلال على ان للشيء علة ما هو
اوفي بعد ما ذكره الشيخ بكون البرهان انيا مثل قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج
الى المؤثر اذ لا شك ان الاحتياج الى المؤثر متقدم بالذات على الوجود لم نتبين وجهه
في الكتاب وما ذكرنا وان كان خلاف كلام الشيخ على ما نقله الشارح حيث قال
فقد بان ان العلة الاكبر لكنه كلام حق لا غبار عليه فينبغي حمل كلام الشيخ على الخصوص ثم يرد على
قوله في الحاشية للاستدلال من المعلول الى العلة صورة اخرى انه لما تقرر ان الاستدلال من وجود
المعلول على وجود علة ما برهان لمي وكان في الحقيقة استدلالا من العلة على المعلول فاذا ثبت
ان عدم العلة علة لعدم المعلول كان الاستدلال من عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا
بالعلة على المعلول وكان برهان لم فان قال الشارح مرادي الاستدلال من عدم المعلول
على نفس عدم العلة وهذا الاستدلال من المعلول على العلة لا محالة وقال الاستدلال من عدم
المعلول على ذي عدم العلة له صورة غير ما جعل الاوسط في الحقيقة كان ملزوما لنفسه
ثم المقصود الدور الذي اورده في الحاشية مبني على الغفلة عن قيد غير المحسوس كلامه [illegible]
فتدبر قال الشارح فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر فيما من وجه من اده تمامات الى …

المحقق ح

زيد

الشارح

الشارح في الحاشية حيث قال المراد بالاكبر جزء الاكبر محمولا والا لزم ان يكون الاكبر علة
لا جزء وسط … لكن صرح سابقا بخلافه فان الاكبر والمولف لا المولف وحده
كما صرح انتهى وتابعهما ما اشرنا ان المراد بهما ما يصدق عليهما لا مفهومان اللذان هما
الاكبر والاوسط وما ذكره الشارح مبني على ان الاكبر ذو المولف على ما يستفاد من الكلام
وقد يتصدى الاستاد لتوجيهه على وجه يحتاج الى ارتكاب التمحل بان الاكبر حقيقة هو المولف
لا ذو المولف والاوسط الحقيقي هو المولف والكلام يعاد في النتيجة ويمنع ان الاوسط
يجب تكراره بعينه بلا زيادة ولا نقصان بل كثيرا ما يزيد على الاوسط شيء يعاد في النتيجة
كما في قولنا زيد ابن عبد الله وعبد الله كاتب ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير مخل
وارجاعه الى … الاجنبية المشهورة فتامل قوله فلا يجري المناقشة فيما ذكره في معرض
التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء الى آخره لانه اعترض عليه احد ان معنى كلام الشارح
ان اتصاف الشيء في الخارج بالعلية يستدعي تحقق ذلك الشيء في الخارج بناء على المقدمة
المشهورة المسلمة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا على ما مر غير مرة ولم يمنع هذه المقدمة الى الآن احد من اهل
التميز وح نقول في دفع المناقشة ان في الخارج ان كان ظرفا للوجود على ما هو
الظاهر فذلك لا يدفع كلام الشارح اذ لعل اتصاف عدم المانع بالعلية في الذهن لا في الخارج
على ما تقرر عندهم من انهما من المعقولات الثانية العارضة للاشياء في الذهن وان كان ظرفا
للاتصاف فمكابرة لما مر واما الاستاد فاجاب بمنع اولا بان الدعوى اولا ان
عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول في الخارج وهذه بديهية كيف لا
والاعدام يمتنع وجودها في الخارج وجعل المقدمة المعترض عليها تنبيها على هذه الدعوى
البديهي ولا يخفى عليك ما في هذا التنبيه وقال المناقشة فيما ذكر في معرض التنبيه لا يجري
لانها لا تنقض الدعوى ولا يمنع ثبوتها وهذا كما ترى تسليم لورود المناقشة على تلك
المقدمة ثم استشعر بان ما فسره كلام الشارح خروج عن البحث اذ الكلام في علية عدم
العلة لنفس عدم المعلول لا لوجوده فاراد دفعه بان اضاف الى ما ذكره قوله ولان يكون

علة لعدم الممتنع في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعلية وان ثبت
بان بعد البتة لهذا التفسير يستلزم ترك التفسير الاولى وعدم تسليم المنافية على ما فصلناه
ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان علية عدم العلة لعدم الممتنع باعتبار ان في الخارج
ظرف لنفسها فان العقل يحكم بان عدم العلة في الخارج فعدم الممتنع فيه فالخارج ظرف لنفس العلية
والترتب وان كان الاتصاف بالعلية في الذهن واما علية عدم الممتنع بالنسبة الى عدم العلة فظرف
العلية هو الذهن بمعنى ان ترتب عدم العلة على عدم الممتنع انما هو في الوجود الذهني فالعقل
يحكم في الاول بانه صار الخارج ظرفا لنفس عدم العلة فصار ظرفا لنفس عدم الممتنع وفي الثاني
يحكم بانه صار الذهن ظرفا لوجود عدم الممتنع فصار ظرفا لوجود عدم العلة فصار الحاصل ان علية
عدم العلة لعدم الممتنع انما هو باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسهما وعلية عدم الممتنع لعدم العلة باعتبار
كون الذهن ظرفا لوجودهما العلمي قوله وهذا مفهوم ما صرح به الشيخ في المقالة
الاولى من منطق الشفاء حيث قال ان كل واحد من الوجودين يلحق بالمهية خواص واعراض
تكون للمهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون لها في الوجود الآخر وانما كانت لها لوازم من
حيث المهية لكن المهية يكون منفردة او لا تتم بها قوله ثم هو ابعض اكثر جميع العوارض
لعل مراد القائل جعل المهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هي هي مستلزمة للاتصاف بها كما
في كلا الوجودين بالقوة وبالامكان ومعلوم ان الاتصاف بالعوارض الخارجية غير ممكن في
العقل وبالعوارض الذهنية لا يمكن في الخارج فلم يبق من العوارض الا لوازم المهية قوله
فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء الى قوله ومنشاؤه عدم الايقان بمعنى لازم المهية حاصل ما حصله
كلام السيد ان لازم المهية لا بد ان يوجد مع المهية في الذهن واذا وجد في الذهن يتعلق العلم به
فاذا كانت العلية بالنسبة الى عدم الممتنع لازما للمهية عدم العلة فاذا حصل عدم العلة في الذهن
وصار معلوما تحقق وصف العلية فيه وصار معلوما والعلم بالنسبة يستدعي العلم بطرفيه فيلزم العلم بعدم الممتنع
وهذا كما ترى مندفع بما ذكره والحق ان حاصل كلامه على ما ذكره ان علية عدم العلة لعدم الممتنع
لو كانت لازما للمهية فاذا وجد عدم العلة في الذهن كانت متصفا بعليته لعدم الممتنع فهناك وجود
مستلزم لتحقق عدم الممتنع فيه والا لزم تخلف عدم الممتنع عن العلة المتصفة بعليته لكن يوجد عدم العلة في الذهن

لعدم

تصورا وتصديقا بدون عدم الممتنع فلا يكون عليته لازما للمهية وذلك غير مندفع بما ذكره
ههنا وانما يندفع بما اورده في الجديد حيث قال قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان اللم
علة في الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه المقرر
المفصل علة للنسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا بمعنى ان صدق
النسبة الاولى في الواقع علة لصدق الثانية وحصولها في الذهن علة لحصول الثانية فيه
وكون العلة بهذا المعنى لازما للمهية عدم العلة بالقياس الى عدم الممتنع لا يستلزم ان يكون وجود
عدم العلة في الذهن على اي نحو كان مستلزما لوجود عدم الممتنع فيه حتى يرد عليه انه قد يوجد
عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم الممتنع فلا يكون عليته لازما انتهى اعلم
ان علية عدم العلة بالنسبة الى عدم الممتنع متصور على وجوه ثلثة الاول العلية باعتبار العلم وليس
اراد السيد على هذه العلية على ما لا يخفى على الناظر في كتابه والثاني لا وجه لتخصيص الآثار بعلية
عدم العلة وكون العلية لازمة للمهية وما نحن فيه العلية باعتبار ما جعل البرهان لما لاجلها
وهي العلية باعتبار النسبة التي هي الوجود الرابطي على ما يستفاد من الكلام المنقول الثالث
والجواب عنه يظهر بما نقلناه والظاهر ان الاستاد حمل كلامه في الجديد على الوجه الثالث لان كلام
الشارح في العلية التي كانت المهية باعتبارها ودليلها ان عدم العلة علة مستقلة لعدم الممتنع
وعدم جوابه بلا اعتبار النسبة ولو كانت لازما للمهية عدم العلة لزم تخلف الممتنع عن العلة
المتصفة بالفعل بالعلية ولا يندفع هذا الا بان يقال مرادهم بالعلية صلاحية الاستتباع والتاثير
لا الاستتباع والتاثير بالفعل فاذا تم اتصاف عدم العلة بالعلية التاثير بالفعل في الذهن لا ينافي
كون عدم الممتنع في الخارج اذ لا استبعاد في استناد رفع وجود خارجي الى وجود ذهني
وان جعل الخارج ظرفا لنفس عدم الممتنع كان ظرفا لنفس عدم العلة ويكون الاتصاف
بالعلية في الذهن لا يتوجه كما في اتصاف الموجودات بالعلية بالوجود الخارجي
العلية باتصاف العلة بالعلية لا الموجود به باتصاف الموجود بالوجود دليل على عدم مره على ان التحقيق
على ما يفهم من شرح المهم فلا اشارات ان علية عدم العلة الممتنع يرجع الى عدم ما ترد وهي في
وجود وهذه العلية النفي في حاشية قوله وفي الثاني المهية المصنف بالتقدم لكن الثاني

والعلة انما عرض لهيه عدم المع الموجوده في الذهن اذ العلة انما هي للهيات دون وجودا بها
على قياس العلة في الخارج وما ذكره في بيان علته كما دل قولنا وجد العلة فوجد المع على ان العلة
لوجود العلة كيف لا وسيجي في كلام الشارح ان ما في التقدم الذاتي هو الوجود فلا بد ان المتقدم
هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان وجود عدم المع في الذهن علة لوجود عدم العلة فيه لا يكفي
العلية باعتبار وجود ات الوجود وما قررنا ظهر ما نسب الى الشارح من الكدر يلزم عليه على وجه
لا يندفع لانه صرح بان العلية مطلقا من المعقولات الثانية وذكر ان ذلك يقتضي كون الموصوف
بالعلية نفس عدم المع بشرط الوجود الذهني فكيف يكون الموصوف لها وجوده الذهني اذ قد جرم
ان العلية والمعلولية لو كان الموصوف بها الوجود من حيث اعتبار وجود او كان ما فيه
التقدم مع ان معلوم ضروره انه لا اعتبار لوجود وجود عدم العلة وكذا الوجود وجود عدم
المع فليتامل ومع ذلك كله يمكن يعد عن الشطط اذ نظر الكلام هكذا عدم العلة علة لعدم المع
في الخارج اي في نفس الامر بمعنى ان عدم نفس العلة موصوف بالعلية وعدم المع علة لعدم
المع العلة لا في نفس الامر بل في الذهن بمعنى ان الموصوف بالعلية ههنا ليس نفس عدم المع
بل وجوده الذهني وهذا الكلام والمنع الذي نبه في الحاشية بان العلة مطلقا من
المعقولات الثانية عندهم فيكون عمدة الاتصاف بها الوجود الذهني مدفوع بانا لم
ندعيه ان لا بد فيه من الخصوص لوجود الذهني من حيث انه ذهني في ذلك الاتصاف بل
حيث انه فرد لنفس الامر وما ذكرنا هو المراد من قوله اذ لو كان موجودا في الخارج
فرضا لكان حكمنا بعدها وذلك الوجود وما يوجد المنع عليه انه واما انهم صرحوا
بكون العلية من المعقولات الثانية مطلقا فقد اسمعت ان الاظهر ان العلية من لوازم الماهية وان
المراد اطلق المعقول الثاني على لوازم الماهية كثيرا ثم الكدر انما لزم في كلام الشارح
لو كان اللازم ذا حملا على المعروض وذلك ان يحملها على العلية فيكون المراد ان العلة انما هي من
جهة وجود عدم المع في الذهن ولا منافي ذلك ان يكون معروضها نفس المع بشرط الوجود الذهني
على ما هو الظاهر ويدل عليه ما سبقه وان اسعفه انما المعنى قوله فان حكم العقل عند وجد
عدم المع في الذهن فوجد عدم العلة فقد علم انه لا يدل على ذلك انما كشف العقل بحكم بانه وجد

حركة اليد فوجد حركة المفتاح مع ان الموصوف بالعلية انما هو نفس الحركة والوجود شرط لها
قال الشارح لانه كلما عدم الاعم وجد اعدم الاخص هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود
وهو للمصنف تحرير الدعوى بصورة الدليل ولعله اكتفى عنه لشهرته ووضوحه ثم الاظهر ان
يحمل الوجود والعدم على ما يتناول الوجود والعدم في نفسه ويتناول المفردات والقضايا
وان كان الظاهر من اعتبار ما سبق من حيث العنوان يكون من القضايا والرابطي ويتناول
العدم باعتبار الصدق فيه ليس حملا للفظ على غير المتبادر وليس احالة الى المشتبهة
مع انها افيد واشمل وتقرير الشبهة المنقولة ان كل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب
او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان العام فنقول لو كان نقيض الاخص اعم مطلقا
لصدق قولنا كل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل لا ممكن بالامكان
العام ممكن بالامكان العام هذا خلف واتم اللاممكن بالامكان الخاص اخص من الممكن
بالامكان العام لما ذكرنا فلو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لزم صدق
قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهو اجتماع النقيضين والجواب المشهور ان نقيض السلب
لا عدم ما وضح بتقول ان احدى الكبرى سالبة الموضوع فيستحيل صدقها والموجبة الكلية
السالبة الموضوع لا تصدق ابدا وان اخذت معدولة فالاوسط ليس بمكرر لان
محمول الصغرى سلب وله اجوبة اخرى مذكورة في موضعها مع ما فيها وما عليها قال الشارح
فان وجود الشيء اما ان يكون الى عرف العقل المحتاج على وجه يوافق مذهبي الحكماء القائلين
بان وجود الواجب عينه والمتكلمين القائلين بمغايرتها اذ غير المنسوب الى الغير يتناول المنسوب
الى الذات وغير المنسوب الى شيء اصلا بان يكون عين الذات قال الشارح والثاني يسمى
رابطا اي الثاني يكون رابطا فان وجود الشيء لغيره قد يكون رابطا بل يلاحظ على وجه غير مستقلا
بالمفهومية ويصير جزء المحمول كما في قولنا السواد موجود لزيد وقد يصير موضوعا كان وجود الشيء
نفسه قد يكون محمولا وقد لا يكون بل يكون متصورا بتصور اخر وقد يكون موضوعا ويسمى التصديق
بالبسيط والمركب على راي من ذهب الى ان المحمول اذا كان هو الوجود في نفسه لم يحتج الى الرابط

بحث المراد

بخلاف ما اذا كان المحمول مفهوما آخر ظاهر لا تنزه به واما على راى المحققين الذين لم يفرقوا

بين الوجود وغيره في الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه ان ثبوت غير الوجود للشي موقوف على

ثبوت الوجود وكذلك الشي واما ثبوت الوجود له فلا هو موقوف على نفسه فالبساطة والتركيب بالنظر الى

الامر الخارج لا باعتبار الاجزاء وتسمية التصديق بالبساطة والتركيب باعتبار المصدق به وتنزيل

باعتبار نفس التصديق فان التصديق بغير الوجود موقوف على التصديق بالوجود موقوف على نفسه ودعوى التوقف محل تامل وربما قيل في التصديق بالوجود لما كان الرابطة والمحمول

كلاهما الوجود فلم يكن المحقق ههنا غير الوجود الا الموضوع وفي صورة التصديق بغير الوجود يتحقق

شيآن غير الوجود الموضوع والمحمول فكان الاول بسيطا بالاضافة الى الثاني

قال الشارح لان كيفية نسبة المحمول الخ الاتي مثل قولنا شريك البارى موجود ليست

قضية بالفعل ولا بالقوة لان القضية انما يكون بالفعل او بالقوة اذا كانت النسبة فيها بالفعل كما في

القضايا الفعلية او بالقوة كما ذكره العلامة الرازى واذا لم يكن قضية بالفعل ولا بالقوة كما في

الممكنة فكيف يكشف بالمادة والجهة مع انهم فسروا المادة والجهة بالكيفية العارضة لنسبة المحمول الى الموضوع في نفس

الامر او في العقل والموضوع والمحمول لا يحقق الا في القضايا وانهم صرحوا بان الممكنة العامة اعم جميع

الموجهات وظاهر انه لا يصدق شريك البارى موجود بالامكان العام لانا نقول امتناع

الشي انما ينافي تحققه لا صدق اسمه ورسمه عليه اذ لا يخفى ان اجتماع النقيضين مستحيل يصدق عليه

اسمه ورسمه ومن ههنا يظهر ان القول بان الممكنة ليست قضية بالفعل بناء على ان النسبة فيها ليست

متحققة بالفعل منظور فيه وقولهم الممكنة اعم الموجهات معناه انها اعم الموجهات المشهورة المعدودة

في كتب المنطق بقي ههنا شي وهو انه لا بد في القضية من الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة الى جهتها

والقضية الى جهتها الامتناع لم يذعن بالنسبة الى جهتها والقول بان المذعن ههنا

هو كون شريك البارى موجودا بالامتناع فان كون شريك البارى موجودا او ان

لم يصلح لتعلق الاذعان لكن كونه موجودا بالامتناع مما يذعن به وهم محض فان المذعن

ههنا بالحقيقة هو ان وجود شريك البارى ممتنع بل الحق ان في امتناع النسبة في الحقيقة

هو ضرورة الطرف المقابل لتلك النسبة اعتبرت بالعرض فيها وكذلك يتحقق الطرف المقابل

كما في القضايا الممكنة

قال السر

٧٦

في النسبة الممتنعة وكلام الشيخ الرئيس الذى ننقل مشعر بذلك فانتظره قال

الشارح وعلى التقدير ان يكون النسبة سلبية اعلم ان الشارح استفاد من كلام المص ان

جعل الوجود محمولا او رابطة اشارة الى الموجبات وجعل العدم محمولا او رابطة اشارة الى

السوالب حتى يكون الموجبات معبرا عنها بعبارة واحدة والسوالب بعبارة واحدة ومعلوم

انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة البتة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة

واما على تقدير جعل الوجود محمولا فقط انه لا يلزم ان يكون القضية موجبة كقولنا شريك البارى

ليس بموجود وكذا على تقدير جعل العدم محمولا اذ كل مفهوم نسب الى موضوع فيمكن الحكم فيهما

بالسلب والايجاب الخ غاية الامر انه لا يصدق احد الحكمين وليس الكلام ههنا في الصدق والكذب

وتبينه بحال محمولية العدم فاستشكل عليه الامر في كون القضية سالبة البتة فكتب ما يرى في

الحاشيتين ولم يتنبه بحال محمولية الوجود وكذلك ان لا يحمل كلام المص على ان في

صورة جعل الوجود محمولا او رابطة يتحقق الكيفيات الثلث وكذا في صورة جعل العدم محمولا

او رابطة واما في صورة جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة وفي صورة جعل العدم

رابطة يكون سالبة فانما نعلم من خارج ووجه التعبير عن محمولية الوجود وجعله رابطة بعبارة

واحدة ان كليهما حال الوجود لا انه على التقدير ان يكون النسبة ايجابية وكذا الكلام

في التعبير عن محمولية العدم وكونه رابطة بعبارة واحدة قوله من البين انه اذا اعتبر سالبة

معنى ان المنقول بمعنى ان لا يكون العدم محمولا بل المحمول على ذلك التقدير لا يكون الا الوجود

او على تقدير كونها سالبة لو كان المحمول هو العدم لكان معناها سلب العدم المعروض

ان الحكم فيها بسلب الشي هذا الكلام من اعتراض على الشارح ان ما نقله لا يدل

على ما هو مطلوبه بل على ما ينافيه وكذا ما ذكره على تقدير التنزل واما المنع الذي ذكره

فالظاهر انه ايراد على المنقول وح يتوجه انه يجوز ان يكون مراد الفاضل بالعدم العدم

المطلق على ما هو الشايع من غير تقييد بتقيد على ما هو المتبادر وح يندفع اكثر ايراداته عليه ويمكن

ان نجعله ايرادا على الشارح بان الظاهر ان مراد المص بالوجود والعدم مطلق الوجود

والعدم لتناول جميع الموجهات والسوالب فالكلام المنقول انما يدل على مقصد الشارح

ولو كان المراد من العدم المذكور مطلق العدم الشامل للخارجي والذهني والمطلق وح
توجه المنع في العدم الخارجي واراد بالتقييد بالقيد الصالح تقييد المحمول لا تقييد العقد الصالح
لان يكون زمانا وقد يكون اذهانا وقوله او كانت القضية ممكنة عطف على قوله بعد تقييد بقيد صالح
وكل منهما متعلق بكل من العدم الذهني والمطلق لا بالعدم المطلق فقط بان يجعل القضية خارجية
على تقدير جعل العدم ذهنيا لما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية ثم التقييد بالقيد الصالح
يجعل القضية المذكورة صادقة واما ان جعل القضية ممكنة يوثر في صدقها وصحتها ففيه نظر
وتامل وغاية توجيهه ان الممكنة لا تقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم
عليه بالعدم بالامكان العام انه لم يلزم الا امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت
المحمول له فيقتضي امكان مقارنة العدم لوجود الموضوع فتأمل والحاصل ان ثبوت
العدم لشيء غير ممكن لان ثبوت العدم لشيء يستلزم ثبوت الوجود له في زمان ثبوت
العدم له بناء على المقدمة المشهورة من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود المثبت له في زمان
ثبوت المحمول له ولا شك ان ثبوت الوجود للشيء ينافي ثبوت العدم له في زمان ثبوت
الوجود له وكل شيء يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا بالضرورة فكيف يكون ممكنا وما ذكر
من التوجيه يجري فيما اذا جعلت القضية فعلية كما لا يخفى قوله كيف يصح بتقييد الاول
بالثاني اي في الذهن عند الكل وفي الخارج عند من قال بان ثبوت شيء لشيء فرع
لثبوت المثبت له وسائر ما فيه بالذات وضميره راجع الى كون العدم ليس محمولا البتة
والمعنى ان كون العدم ليس محمولا البتة يتضمن عدم مغايرة النفي مع الايس صحيحا
في نفسه لكم قوله دفعا للتوهم من يتوهم ان الالفاظ المذكورة ههنا غير الكلمات المذكورة
في المنطق كصاحب المواقف بناء على ما حكي من توجيه كلامه الذي حاصله ان اطلاق الالفاظ
الثلثة على مصطلح الكلام والمنطق بحسب وضعين جاز ان المص رحمه الله اشار بمحموله
الوجود والعدم الى ما هو مصطلح اهل الكلام وبكونهما رابطة الى ما هو مصطلح المنطقيين ثم
رتب على كل من محمولية الوجود والعدم وكونهما رابطة تحقق الوجوب والامكان والامتناع
بعبارة واحدة فدل على انهما واحد وليس اطلاق تلك الالفاظ عليهما بوضعين

اذ لو كان

اذ لو كان مصطلح الكلام معنى ومصطلح المنطق معنى آخر لزم استعمال الالفاظ الثلثة
في اطلاق واحد في معنيين وهذا اما غير جائز او غير سالم من التكلف والمناقشة في اطلاق
لفظ التصريح على الدلالة المذكورة مندفع بانه من قبيل المبالغة وادعاء الظهور التام ولا يخفى
ان ما ذكر مبني على ان مصطلح المتكلمين معلوم من الخارج على ان الوجود في نفسه يكون
محمولا فيه وكذا مصطلح المنطق على ان الوجود رابطة فيه والغرض المسوق له الكلام ههنا
انهما واحد وليسا بمعنيين متغايرين لتلك الالفاظ وح نقول اذ لو لم يكن قوله معتبر
في محمول معين هو الوجود داخلا تحت التصريح سلم الكلام من الخلل اذ التصريح ح
متعلق بنفس الاتحاد وقد علمت وجهه وان كان داخلا تحته على ما هو ظاهر اللفظ توجه
عليه انه لا تصريح ولا اشارة في عبارة المص المم الى بيان مصطلح الكلام غير انه الذي
اصطلح عليه المنطقيون مخصص بان المحمول هو الوجود في نفسه واشار الى ما ذكرنا في حاشيته
الى شيء بقوله فان المصرح به هو اعتبار الكيفيات في محمول اعم من ان يكون وجودا
او غيره بقوله او جعل رابطة قوله وعدم الذكر لا يدل على انتفاء هذا الكلام مبني على
ما هو المشهور من ان المانع لا مذهب له وهو رحمه الله كان في صدد المنع في مقابلة
والا فعدم مطابقة للواقع على ما هو المشهور من ان الرابطة لا تحذف في لغة العجم وفي
بعض النسخ على تقدير التسليم بعد قوله وعدم الذكر وهو اشارة الى منع عدم ذكر الرابطة
ههنا اذ قولنا زيد هست كان الهاء بمعنى الموجود والباقي رابطة والهاء احضار لفظها
الذي بمعنى الموجود وذكر اهتمم بتكرار لفظ است قوله لان الشيء قد يعقل بصورة مطابقة له
وقد يعقل بصورة غير مطابقة الظاهر من كلامه ههنا ما يدل عليه ما ذكره من النظر على ما في اكثر
النسخ ان مقصوده توجيه كلام المص على تقرير الشرح وفيه ان هذا انما يلائم لو قال
المص صور تلك الجهات في العقل وتوجيهه ان ملخص ما يستفاد من كلام المص وهو ان
الجهة هي الكيفية الثابتة في نفس الامر من حيث انها يعقله ان الجهة يعقل الكيفية الثابتة
في نفس الامر بمعنى ان المعقول من الكيفية الثابتة في نفس الامر قوله من دوام صدق او كذب
اراد بدوام الصدق الوجوب وبدوام الكذب الامتناع اما بناء على ان الدوام لا ينفك عن

الضرورة بالمعنى العام وعلى هذا الكون الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان دائماً بحسب الاصل
في المادة او على ان المراد من الدوام هو الوجوب بقرينة جعله الوجوب بالذات بتغيير اللازم في دوام
يدوم وحيث يكون الايجابية اشارة الى كثرت ما حققناه سابقاً من ان امتناع السلب الايجابي
هو الحقيقة وجوب الايجاب السلبية اعتبر العرض ههنا وفي قوله لا ثبوت المادة ثابتة اي على الطبق عبارة
المص على هذا المتقدمين وتقريره ان المادة الخ على تقدير جعل العدم محمولاً على الايجاب
على تقدير جعل الوجود محمولاً اي حيث يتصور المغايرة كما اذا كانت المادة هي الوجوب والامتناع
وذلك لان العدم اذا كان محمولاً يكون القضية موجبة اذ المعنى ليس سلب العدم عن الموضوع
والنسبة الايجابية في نفسها مستحقة لواحدة من المواد الثلث ولا يكون تلك الواحدة عين
التي تستحقها نسبة الوجود اليه فكذا الثانية على تقدير جعل العدم رابطاً اي يكون مغايراً
للثانية على تقدير جعل الوجود محمولاً التي هي مادة الايجاب وذلك لان المتبادر من عبارة المص ان لا
تخالف الثانية على تقدير جعل العدم رابطة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولاً من حيث
عبر عنهما بعبارة واحدة فاجاب منع ولا دلالة عبارة المص على مغايرة المواد الثلث على التقادير
الاربعة وحاصل منع التفريع المستفاد من قوله فكذا الثانية اه ثم لما كان مطلقاً ان في
نسبة محمولية العدم الى محمولية الوجود كنسبة كون العدم رابطاً الى كون الوجود رابطاً
فكما ان المواد في الاولين متغايرة فكذا في الثانيين اجاب بالمنع وقال وكون الثانية على
تقدير محمولية العدم اه هذا واعلم ان الجهة في اصالة عند القدماء انهم كيفية عقلية عارضة
لنفس النسبة السلبية بخلاف المادة فح لو حمل عبارة المص على مذهب القدماء لكان المعنى واذا
حمل العدم او جعل رابطة يثبت كيفيات ثلث في نفس الامر وهي بعينها الكيفيات الثابتة
على تقدير الايجاب يسمى مادة وكيفيات ثلث آه في العقل مغايرة للكيفيات الثابتة على
تقدير الايجاب يسمى جهة ولا يخفى ان حمل العبارة على هذا المعنى مستبعد جداً وفي
الدلالة على الحصر دلالة على الحصر بناء على ان الاولى ارجاع الضمير الى الكيفيات مطلقاً فح لو لم ينحصر
الكيفيات فيها لم يصح لا يجب حمل بعض الافراد العام المحمولة على الكل واجاب ان الضمير يرجع
الى الكيفيات الثلث ثم لما كان حصر الكيفيات الثلث مطلقاً على خصوص الوجوب والامتناع والامكان

وحملها عليها تمسك باختلاف العنوان بان ملك الثلثة معبر عنها في جانب القضية المعصوم والموضوع
بعنوان الثابتة في كل قضية وفي جانب المحمول والمعصور عليه بخصوصياتها وكانت القضية كاذبة
لعدم مطابقة الجهة للواقع هذا معطوف على قوله كانت مادة الضرورة ويكون لسلب المتلازم
قوله آه او لبطلان اللازم نهذا الكلام من المعترض يحمل وجهين احدهما ان هذه القضية كاذبة
وكذبها لا يكون الا لعدم مطابقة الجهة للمادة وعلى هذا يرد عليه ما اورده الشارح بقوله
والثاني ان هذه القضية كاذبة على اي حال اي سواء فسر الجهة بالكيفيات المطابقة للواقع او
بالكيفيات المعقولة مطلقاً واذا كان كذلك لا يكون كذلك بها لعدم مطابقة الجهة للواقع
بل لعدم مطابقة الكيفية التي اعتبر العقل سواء سمي جهة او لا للكيفية التي هي الواقع وبما انهم حكموا
بان كذبها لعدم مطابقة الجهة للواقع فعلم انهم لم يريدوا بالجهة الكيفية الواقعة ويكون جهة هذه
القضية عندهم هو الامكان الخاص وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح وحاصل ما اجاب عنه
السيد ان المص ليس بصدد ضبط الجهات بل لما اطلق على الكيفيات الواقعة انها مواد باعتبار
انها واقعية اراد ان يشير الى انها باعتبار انها في العقل تسمى جهات ولا ينافي ذلك
ان يكون الكيفيات الثلث بل سائر الكيفيات تسمى جهة باعتبار انها في العقل وان لم يكن
محققة في نفس الامر وعلى هذا اندفع ما اورده الشارح عليه من لزوم المخالفة والما علم
عن الشارح في توجيه كلام المص رفع لزوم المخالفة الاولى بانه اراد اذا حمل الوجود او جعل
رابطة ثبتت كيفيات ثلث في نفس الامر وفي العقل يسمى ما في نفس الامر مواد وما في العقل
جهات فاما يكون موجها لو قال المص وجهات في العقل بالواو ويرد على قوله
يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل انه لا يلزم الا بطلان اطلاق اللفظ في موضعين
نظراً الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم لكل اصطلاح جديد وليس بطلان مسئلة كلامية
مسلم عند القوم هذا وربما يناقش عليه انه بان القائل المذكور جعل التالي لزوم كون الجهة
مطابقة للواقع واما قد استدل على بطلانه بوجهين والتوجيه الذي ذكره القائل في مرجعه وقوله
بل يلزم على هذا التوجيه ان لا يكون جزء القضية موجهة اشارة الى ان ما ذكره الشارح ان
جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه عنده لكون انه لم يتعرض بما ينبغي لان عند المص على هذا

لم يستقم قيدها المذكورة ثم كما لا يستقيم ان لا اصدق ان يقول ح عدم حصر التي في نفسه وحملها عليها ح

يكون الكيفية الواقعية من حيث انها في العقل لا مطلقا فينبغي ان يقول يلزم ان لا يكون
هذه القضية موجهة على رايه   اقول لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليه الواجب
لذاته انما حاصله ان غرض صاحب المواقف ان هذه الالفاظ العلية صارت حقيقة عرفية
في اصطلاحهم فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه ومعنى قوله والا لكانت لوازم الماهية
واجبة لذاتها انه لو لم يكن الواجب في عرفهم ما يخص الوجود في نفسه لكانت لوازم الماهية
واجبة لذاتها اي يصح اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة بلا قرينة والتالي باطل وقد لا تهما
بناء على ان لوازم الماهية واجبة لذوات الماهيات ويكون المراد بقول صاحب المواقف واجبة
لذواتها واجبة لذوات الماهيات اي وجوب لازم الماهية بالمعنى الذي استعملها المنطقيون
انما هو بالنسبة الى الماهيات فاللازم على تقدير ان لا يختص الواجب في عرف المتكلمين بما يكون
محموله الوجود في نفسه يلزم صحة اطلاقهم لفظ الواجب على الوجوب المتحقق للازم بالنسبة الى الملزوم
وهذا اي قيد لذواتها اشارة الى ان كلامه في الوجوب الذي هو صفة الوجود دون الذي هو صفة
للذات والا فينبغي ان نقول والا لكانت الماهيات الملزومة واجبة لكن لا يخفى ان الاولى
ترك قيد الذات في الموضعين وقوله من غير ان يصير مجازا اي غير معناه من غير ان يصير مجازا
في افراد عرفه البعض من حيث انها افراد المسمى بهذا اللفظ لا من حيث الخصوص لانه مجاز
انه اوارادو بعينه البعض من افراد المفهوم وتفصيل عنه في توجيه التامل وجهان احدهما انه يمكن
ان تشتهر اصطلاح جديد بهذه المثابة اي صار الموجود في الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية
الخارجي وثانيهما انه كلام على السند الاخص يرد عليه ان دفع على صورة المنع مسلم ومعا المنع
وثانيهما انهم قد يطلقون الوجود على المعنى الاعم بلا قرينة بخلاف تلك المواد ونحوها انهم يطلقون
الوجود على المعنى الاعم بلا قرينة بخلاف تلك المواد فانها لا تطلق على تلك المعاني العامة
الا مع قرينة وهذا يدل على انها صارت مجازات في تلك المعاني   الشارح اذ عرفوا
الوجوب هذا الوجه لبيان لزوم الدور اولى مما ذكره قدس سره في حاشية التجريد حيث قال عرفوا
الواجب بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب
وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فقد اخذ كل من الثلاثة في تعريف الآخر

وانه

وانه دور ظ لان المراد من الامكان المذكور في تعريف الواجب والممتنع هو الامكان العام
والامكان الذي عرف بالوجوب او الامتناع انما هو الامكان الخاص فلا دور
فان الكثرة يرد ههنا منها ان الموجود غير الوجود بالذات ومنها ان كثيرا من
المفهومات تحمل على انفسها ايجابا كالكلي والمفهوم وما عداها تحمل على انفسها سلبا
هذا ولو قال الشارح هذا التقسيم للذات بالقياس الى الوجود المغاير لتم الكلام ثم لا يخفى
ان التعبير الذي اورده الشارح في السؤال لا يلائم ما قرره في التقسيم اذ اللازم منها كون
الواجب ما يقتضي ذاته نسبة الوجود اليه لا ما يقتضي ذاته الوجود وهذا منشأه تغيير تقرير
الشارح القديم للتقسيم حيث قال الواجب مفهوم يقتضي ذاته وجوده ثم على ما ذكره
ربما هذا الشارح كان النقض عام الورود واذ يلزم منه كون ثبوت الشيء لنفسه ليس واجبا ضروريا
والجواب مشترك فتامل والامر فيه هين اذ ثبوت الشيء لنفسه غير معلل بعلة اصلا وقول الشارح
تعالى عن ذلك مشعر بعدم صحة اطلاق الممكن بهذا المعنى على الواجب وليس كذلك اذ يصدق
عليه تعالى ان ذاته غير مقتض لوجوده وعدمه ثم ليس الامكان المقابل للوجوب والامتناع اي
الخاص معنى في عرفهم يطلق على الواجب ولعل مراده هذا ولعل التقسيم الثنائي من الحكماء
ليبنى عليه الايراد الذي ذكره لان التقسيم الثلاثي كان للمتكلمين فان قيل لا وجه
للايراد لان خروج ذات الواجب على مذهب الحكماء عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا حاصل الجواب
يرجع اليه   اذ الواجب على جائز العقيمة كما صرح به حيث التزم ان التقسيم
بحسب الاحتمال العقلي يكون التقسيم بحسب الحقيقة للممكن اي التقسيم ح وان كان اعم من الممكن
بحسب المفهوم كان مساويا له بحسب الحقيقة والواقع او المراد كان المقصود من التقسيم تحصيل
الممكن لا الواجب وانما قسم باعتبار الكون في الاعيان على قسمين دون الكون في النفس
لان الكون في النفس لا يصلح ان يكون قسما برأسه حتى يكون الشيء قابلا للتقسيم
باعتبار الوجود الذهني وهو ظاهر او لم يدخله الحس في الحكم باقتران الكون للشيء باعتباره
يعلم بالحس وجود الشيء او باعتبار ان لم يدخله الحس يعلم تركيبه او حدوثه فيعلم امكانه
فيعلم ان الكون زائد عليه لا عينه والا لكان واجبا لذاته واراد بقوله الجميع اليه

كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه نسبة الاولى بالسبة الى الثانية من دون ملاحظة خصوصية
الطرفين والمراد بعض المحققين على ما نقل عنه مولانا زين الدين صدقة واراد الشيخ بمجرد الوجود
بشرط سلب العدم ومعروضه لا مفهومه ومعروضه بعين الوجود الواجبي من حيث الوجود ذات
بانه الوجود الذي لا يحتمل تبدله بالعدم ولا يقارنه شيء من الاوصاف الى المصنف وفي بعض النسخ
ان الوجود المطلق المشترك فيه وفي بعضها انه الضمير والضمير للشان وهذه مولة صيغة اشارة
الى انه مجرد الوجود فان كونه مجرد الوجود الخاص صفة ويحتمل رجوعه الى الاول الذي هو عبارة
عن الواجب وجعل الصفة عبارة عن شرط سلب سائر الاوصاف عنه والاول اظهر في جانب
الارجاع والاشارة واراد المص في عبارة شرح الاشارات بالدخول في مفهوم الذات
ما يتناول النفي ولهذا قال والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب ويمكن ان يقال
انه رحمه الله فرق بين الدخول في مفهوم الذات والدخول في نفس الذات والمفهوم من
الواجب ليس الا الوجود الصرف بل الوجود مع الاوصاف التي عبارة عن سائر الوجود
فصار الوجود جزء المفهوم منه وان كان عينا لذاته ولما كان هذا المعنى اعم من المراد
سينه بقوله بان يكون جزء مفهومه تام جهة بعد هذا البيان وان كان يرى انه يترتب
التالي على المقدم كان لغوا لكن الاضراب بقوله بل هو عارض له انما يصلحه باعتبار
كون الواجب معرى عن جميع القيود والاعتبارات من كلام الشيخ حيث قال بشرط
سلب سائر الاوصاف وسلب سائر الغير وقوله وهذا الا يحمل على ما هنا كي زيادة ظاهر
ومناسبة نمط الموجود بهذا المعنى ان اسم المفعول لمن وقع عليه وعلى هذا المحقق الوقوع
لان المراد بالوقوع تعلق ما عدا القيام ومهنا كذلك وقد فيه سبأتي على هذا المحقق ان التعلق
نسبة فرع وجود الطرفين فكيف يكون الموجود به والجواب لا يخفى على الفطن وحاصله
هذا السؤال بعد ما سبق حيث قال وكيف يكون مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم انه قال
سابقا ان الموجود يطلق عندهم على ما يتناول المعنين سال ما معنى كشف هذا المقال
انه مل حيث قال الغرض تحصيل معنى مشترك فيه وحاصل الجواب اختيار الشق الثالث ويحمل
الاول الى الثاني تكلف لا يخفى واشار بقوله والفرق بين الوجود العام بذاته اي الحقيق العال

ودفع

ودفع الاشكال بانه انه ربما يستشكل ويقال ان مفهوم الوجود المطلق اما نفس ذات الله تعالى او
لا يخلو من ان يكون عينا له او جزء له او خارجا عنه عارضا له ولا مجال للاول اذ
قد ثبت ان هذا المعنى العام المشترك فيه زائد على الجميع وانه انه معقول ثان فكيف
يتصور ان يكون عين ذاته تعالى ولا سبيل الى الثاني لهذين الامرين وللزوم التركيب المستلزم
للامكان فتعين الثالث وهو مذهب الاشاعرة والنم يستبطل هذا استلزم نفي وجوده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وانه الدليل الدال على عينية الوجود لو لم يدل على عينية الوجود له تعالى
لا الوجود او كونه تعالى وجود الا يستلزم ابتعاده عن الغير في موجوديته ودفع الاشكال
ان الوجود ان كان فاما بالغير يكون وجود اللغير والغير موجود دابه كافي الممكنات وان كان
فيابذاته يكون وجود النفس وبعينه موجودية فالموجود اخص من الوجود الذي هو عينه اعم
ولا تفاوت بين الموجود والوجود العام بالنفس الا بالاعتبار وح نقول ان اريد بالموجود المعقس
الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق كما يراه عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ من الوجود
الذي هو عينه ويكون موجوديته وترتب الآثار عليه باعتبار هذا الوجود الذي هو عينه
وح يظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم موجوديته تعالى بالوجود الزائد
ولم يكن كما يستبطل او ما يستبطل ان يكون موجوديته بوجود زائد على ذاته لان يكون
الوجود المطلق زائدا وان لم يكن موجوديته به والدليل الدال على عينية الوجود له
انما يدل على عينية ما يكون موجوديته به لا على عينية الوجود المطلق الذي ليس داخل في
موجوديته بقي ههنا شيء وهو انه قد حقق سابقا انه ليس ذاته فردا من الوجود المطلق
حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه بائب مناب فرد الوجود فان حصة حمل
الموجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفرد الواجب ذاته وما ذكر من اتفاق الحكماء
يدل بظاهره على انه فرد للوجود المطلق والظاهر انهم تسامحوا في هذا الاطلاق كيف لا والمفهوم
من الوجود عرفا لا يصلح حمله مواطاة على موجود ما ويمكن ان يقال انه مرادهم من الوجود
مبدأ الآثار لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول على الموجودات وح لا مجال للتوهم كونه
ليس فردا منه ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى شاملا

للواجب والممكن لم يذهب الى انه المعنى المشترك فيه ووجه اشتراك الموجود بان بينهما
معنى مشتركا منهما وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ الموجود لان الدليل على اشتراك الموجود
يدل على اشتراك الكل في معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته بما لو جود المطلق
ثم القول بتحقق الحصة من الوجود المطلق في الواجب مع انه قد تحقق ان ليس له دخل في موجوديته تعالى
ولا حاجة اليه في ترتب الآثار لتفرع معنى موجوديته الى افهام المرام بان ذاته مبدأ
انتزاع ذلك المفهوم وتحاشيا عن عدم مراعاة ما حكم به الخواص والعوام من صحة اطلاق
الموجود عليه نعم يتقرر الامكان والتركيب جوهر لم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده هذا
ثم ان المراد بالابعاد الثلثة في تعريف الجسم الجسم التعليمي بما نقرر عنه ثم انه عارض للصورة
الجسمية لا المعنى المشهور ان الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم لان هذا المعنى لا يعرض
للصورة لذاته انما عروضه لذاته انما هو بالنسبة الى الجسم التعليمي ولما كان هذا
التعريف للصورة الجسمية كان ينبغي اعتبار جمعه ومنعه بالقياس اليها لا بالقياس
الى ما جعل تعريفا له على سبيل المجاز اي الجسم الطبيعي ومن ههنا وهو ان هذا التعريف وان
كان تعريفا للصورة الجسمية الا انهم تسامحوا وجعلوه تعريفا للجسم الطبيعي يندفع ما يتوهم
من ان هذا التعريف لو كان للصورة فالاحكام المبنية عليها المذكورة بعده كان احكاما
للصورة ومثل تركبه من الجزء الصورة والهيولى تتعلق لما عرفت من ان المعرف هو الجسم الطبيعي
والمعرف معرف للصورة حقيقة جعل معرفا له مسامحة وما ههنا اشارة الى هذا الوجود
للواجب   هذا القائل حمل الوجوب الحمل بقوله اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على
التعيين على معنى ان الوجوب نسبة المفهوم المردد من الوجود والموجود لا هو الظ وجعل
حتى يكون اشارة الى المحذور اللازم من كون مفهوم الوجود والموجود معا محمولا في القضية
المحصورة وهو قولنا هذا موجود بالضرورة فاعترض تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع بطلان
التالي والظاهر من عبارة الشارح ان قوله حتى يكون اشارة الى لزوم بطلان الخصم فانه يمنع
منع بطلان التالي الا ان توضيح ليس مراده ان الشارح جعله محذورا مع انه ليس فيه
محذور بل مراده انه ليس بطلان الخصم ذلك اي كون الوجوب كيفية نسبة الوجود والموجود معا

اي

اي على سبيل الترديد بان يكون المحمول القدر المشترك منهما كما هو صريح كلامه وصرح السيد
بقوله حتى يكون الخ على انه لو سلم انه اراد ذلك فما ذكرت من الدليل على ابطاله من ان
المحمول في القضية الواحدة لا يكون مفهوم الوجود والموجود معا لا يجري فيه اذ المحمول على التقدير
هو القدر المشترك من الوجود والموجود وهو مفهوم واحد نعم لو جعل المحمول تارة هذا وتارة ذلك
حتى يكون حملية شبيهة بالمنفصلة كان تعدد المحمول ح لازما فان قال وان التزم في جوازه اي جواز
كون الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد في بعض الاوقات لا دائما لان التزام كون
الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم المردد يقتضي ان لا يلزم كون ذاته سببا وجب لكونه موجودا
بل انما وجب له ذلك المفهوم المردد انتهى ويمكن ان توجيه مراد الشارح بان تحمل على ان
ليس المفهوم المردد بل ما جعله الاستاد مراد القائل وحمل العبارة على ان التعبير
عنه بالترديد [illegible] وصار حاصل كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية نسبة بخصوصه من حيث المحمول
كما يظهر مما نقله والمحمول في القضية الواحدة لا يمكن تعدده بان يكون تارة الوجود وتارة الموجود
والا لتعددت القضية حتى يلزم ما هو مطلوبك وهو كون الوجوب تارة كيفية نسبة الوجود الى الموضوع
وتارة كيفية نسبة الموجود اليه ولو سلم عدمه يجوز ان يكون كيفية نسبة المفهوم المردد فلا بد ح
يلزم ان يكون مرادهم من الوجود هذا الوجود والموجود معا وهو تكلف تام بعيد عن
الاذهان وتوجيه كلامهم بهذا التعسف ظ   الشارح والتزم على هذا التقدير
بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجودات الخاصة للممكنات حصصا للوجود المطلق فلا
ح اقتضائها لصدق المطلق عليها اذ الذاتي لا يعلل ثبوته للذات فانها ثانيا فنقول
لو سلم ان الوجودات الخاصة افراد حقيقية للوجود المطلق وان الوجود عرضي لها لكن يجوز
ان لا يقتضي الوجود الخاص صدق المطلق عليه بل المقتضي شيء آخر ولو سلم ان المقتضي هي الوجودات
الخاصة فيجوز ان لا يكون تلك الوجودات مستقلة في اقتضائها.   اذ المعدوم المطلق لا
الى شيء اذ لابد من تصور المحكوم به والتصور هو الوجود الذهني والمراد ان المعدوم المطلق لا يثبت له حكم
في الواقع لما سيجيء في كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى مطوية في الكلام وهي ان الممتنع المطلق
معدوم مطلق وهذا انما هو مصرح به في كتب القوم فان قلت المذكور في كتبهم هو ان

وعليه ح

والشارح فان الوجوب عبارة الا ان يعدا ان لو كان مراد المص ان الوجوب يكون مستلزما للامتناع

في اطلاق اسم الضرورة والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب اذا كان ضرورة الايجاب كان

الامتناع ضرورة السلب وبالعكس وعلى ما ذكره الشارح يكون كلام المص منطبقا على راي

القدماء كما صرح به الشارح في الحاشية مع انه وجه كلام المص في اول البحث الموادّ على مذهب

المتأخرين والاتم الشارح في مقام البيان لا ينبغي ان يخالف المص والاتم لا يلايم ما بعده

وكل منهما يصدق الخ وعلى ما ذكرناه يتلايم اجزاء الكلام الشارح اقول لم يرد تصادق

الوجوب المطلق الخ فيه بحث لانه ان اراد بالمعدين المعدين بالوجود والعدم بالمطلقين

ما لم يعد بهما فكلام المص والسيد لا يحتمل ارادة تصادق المطلقين بهذا المعنى وما ذكره

السيد من الدليل على عدم التصادق يدل على عدم تصادق المعدين وان اراد تصادق

وجوب الوجود وامتناع العدم المعدين بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع لهما بعضين

واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة حتى يلزم جواز تصادق المتقابلين ان

اريد ان الوجوب والامتناع لا يتعدد بالوجود والعدم او بذات واحدة فهما عين كونهما متقابلين

لنسبتين متغايرتين وصارا متصادقين بغشاوة عن البيان وما ذكره في حاشية الشرح

فمع انه يرد عليه انه لم يوافق ما ذكره في الشرح لان ما ذكره في الشرح مبني على اطلاق

البعض في الوجوب والامتناع تحصيلا وعدولا لا على الاتفاق ايجابا وما ذكره في الحاشية مبني على

اطلاقهما ايجابا وسلبا ممنوع فان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك

النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة لتلك النسبة ضرورة يقابل

تلك النسبة بحيث منتفاة لكيفية عارضة لتلك النسبة عبارة عن الامتناع وكذلك ان

النسبتان متباينتان وكذا كيفيتاهما وما ذكره من القياس الفقهي غير معقول

في المقدمات البرهانية سيما في مقابل البرهان وارادة بكون الاكرام صفة للاعداء

والاهانة وصفا للاولياء تعلقهما بالاعداء والاولياء حمل الاكرام والاهانة على المصدر

المبني للمفعول بابائه ما ذكره الاستاذ في الحاشية في توجيه كلام الشارح واد والحق ان

ما ذكره الشارح في الحاشية يدفع ما اورده السيد من الدليل لان كلامه قدس سره

ليكان الكلام ... في العدم ... ان يكون عدما ... ممتنعا مطلقا ... مطلق معدوم

الممتنع المطلق بمعنى ما يقتضي ذاته كونه معدوما عدما مطلقا كما نحن فيه فلت كون الممتنع المطلق

معدوما مطلقا كما اطبقوا عليه بحث لا يمكن لاحد ان يقول بعض الممتنع المطلق ليس معدوم مطلق

فلم يكن بوجه اصطلاحهم في الممتنع بهذا الوجه وعلم انهم لم يريدوا بالممتنع ما يتناول الخ المعنى المط

ثم كون النسخة الثانية اولى الموافقة قرينة وهو الوجود الخاص للممكن وكذا اظهر لان كون العدم

الخاص للممكن ممتنعا مطلقا فساده اظهر من كون العدم الخاص للممتنع ممتنعا مطلقا

لا يخفى عليك بعد ما سبق اعلم ان الظاهر من قوله في الشرح وجود خاص يقتضي كونه موجودا

بالوجود المطلق ان موجوديته وحمل الشارح عليه وجعله رحمه الله راجعا الى ما حققه سابقا

من ان موجوديته تعالى انما هو بالوجود الذي هو عين ذاته يحمل عبارتها على خلاف الظ ولا يرد على

الشارح انه اذا لم يمكن اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا فكيف يصدق عليه انه يلزم ان يكون

الواجب موجودا بوجودين ولانه اذا لم يصدق الوجود على الواجب بحمل الاشتقاق لم يصح ما قالوا

ان الواجب موجود بذاته لان مراده انه ليس اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا مثل اتصافه

بالمطلق فان الاتصاف بالخاص من قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا بخلاف الاتصاف بالعام اشتقاقا

فانه من قبيل قيام الشيء بغيره وهو من المجرد الاخر لان التقسيم اي العروض للوجود الذي

مقتضى الذات او الغير لكن لا يعروض ذلك الوجود الذي هو عين الحرة والا لم يكن وجودا

بل لغيره كما هو لعروض وجودا اخر موجودية المجموع ليس موجود الجزئين فيلزم التركيب والحاصل

ان الموجودية ليست بعلاقة جزئية الوجود بل انما بعلاقة العينية العامة بالنفس او بالعروض ويمكن ان يقال

نعم ان هذا المجموع داخل في احد القسمين الاخرين لان مجموع الوجودين الذين احدهما عين احد

الجزئين والآخر عارض للجزء الآخر بالنسبة الى المجموع مغاير ليس عينه لا جزؤه وموجوديته انما هي

بعروض الوجود لم يكن داخلا والشارح لم يعتبر اذ لو كان مراده التقسيم

في الممكن فان قلت يجوز ان يكون تقسيم الكل الى الاجزاء قلت الشائع المتعارف في

التقسيم تقسيم الكلي الى الجزئي كما صرح به انه المجموع المعرف باللام في المشهور مفاده الاستغراق

والعموم بمعنى كل فرد فرد لا كل الافراد لانا نقول مراده ان الامر به لا يتاتى بحيث يجوز

التقسيم لان الظاهر في التقسيم ان يكون الاقسام اخص مطلقا من المقسم نفسه الاخر

في السفار بالذات بين الوجوب والامتناع والحق اتحادهما بالذات على ما حققناه سابقا.
نعم يندفع ما ذكره في الحاشية بان اتحاد الوجود وان كان متحدا بالذات مع وجوب
العدم مثلا لكن ضرورة مقابل النسبة انما كان امتناعا من حيث انه معتبر بالعرض الى النسبة
وبعد هذه الاعتبار صار مباينا له باعتباره في ذاته كما في حركة السفينة وجالسها فان حركة
جالس السفينة وان كانت متحدة بالذات مع حركة السفينة لكن من حيث تعتبر بالعرض في جالسها صارت
مباينة للسفينة من حيث تعتبر بالذات فالحركة بالعرض اسم لها من حيث اعتبارها بالعرض
والحركة بالذات اسم لها من حيث اعتبارها بالذات ولهذا لم يصح ان يقال الحركة بالذات
حركة بالعرض وان صح ان يقال حركة السفينة هي حركة جالسها فتامل ولا يخفى ان
تصادق المعدين انما لا يخفى عليك ان ليس معنى كلام الشارح على هذا التوجيه ان المطلقين بما هما مطلقان يتصادقان
على نحو التصادق المعتبر في القضايا الطبيعية والمعدين يتصادقان على نحو تصادقهما حتى يرد
عليه ما اورده بل معناه على هذا ان المطلقين من حيث الاطلاق لا يتصادقان حتى يصير القضية طبيعية
انما يتصادقان المقيدان فيكون القضية متعارفة والحاصل انه ان اراد بالمطلقين ما هو موضوع
القضية الطبيعية ويمكن توجيه كلام الشارح بوجه آخر بان يقال مراده بتصادق المطلقين تصادق
كل فرد من افراد الاول على كل فرد من افراد الثاني فح يظهر عدم تصادق المطلقين ضرورة
انه كما لا يصدق كل وجوب وجود مثلا على كل امتناع كل عدم فتامل او يقال انه اراد
بالمطلق ان يؤخذ بشرط عدم الاضافة ولا شك انه يكون كل وجوب وجود امتناع العدم
وهما المراد بالمطلقين كما يفهم من عبارة الشارح او يقال اذا كان كل وجوب وجود امتناع
العدم وبالعكس وكذا الكل وجوب عدم امتناع الوجود وبالعكس فلا يلزم كون كل وجوب
امتناعا وبالعكس ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يوجب صحة حمل
هذا الكلام على التحقيق الايراد على الشارح ولا يرد عليه ان الشارح لم يمنع التوقف المذكور
مطلقا بل بما ذكره فيه وهو كذلك كما لا يخفى تامل الامر في ذلك هين اي الامر في حمل
كلام السيد على المنع وتوجيهه هين وذلك بان يقال مراد السيد قدس سره انه لا يحمل كلام
على ظاهره لانه يتوجه المنع ح والشارح حمل عليه وتصدى لدفع هذا المنع ويؤيده ان الشارح

لم يتعرض

لم يتعرض في الشرح لمنع شيء من مقدمات المستدل بل ظاهر كلامه انه اورد نقضا اجماليا على المقدمات التي
يتوجه المنع عليها الشارح لما بينا آنفا هذه الحوالة لم يكن في جواب السيد ويوجه بما لا يخرج
عن تعسف لا يخفى ثم ما ذكره السيد من الدليل لا يجري هنا وكذا ما ذكره الشارح هناك
في الشرح والحاشية فتامل المصنف وقد يوجد بالنسبة الى الاستقبال امر محتمل امرين
احدهما ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو الحال وثانيهما ان يكون
الاستقبال ظرفا للامكان والظاهر ان مراده هو الاول وح لم يرد ما اورد على المصنف
بقوله ورود ذلك لان الحال ليس ظرفا للوجود في المستقبل او العدم في المستقبل الا بجمع
الحال مع المستقبل فليس ظرفا للوجود او العدم في المستقبل لان وقوع الوجود
لا ينفك عن وجوده فلو كان الحال ظرفا للوجود وجوده في المستقبل مثلا كان ظرفا
للوجود فيه ايضا نعم يكون الحال ظرفا للوجود في المستقبل بمعنى انه اذا جاء المستقبل كان
موجودا فيه وهذا في الحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا لاستعداد وجوده في المستقبل لا
وجوده واذا لم يكن الحال ظرفا لاحد من الوجودين كان ظرفا لسلبهما الذي هو الامكان
الاستقبالي الذي ادعوا انه الامكان الصرف الذي لا ضرورة معه اصلا وبما قررنا
ظهر لك دفع الرد عن الوسطين لانه يقال اذا لم يكن في الحال موجودا في المستقبل صدق
انه في الحال معدوم فيه لانه غير مسلم بل الصادق بعينه وهو انه ليس في الحال موجودا
في المستقبل وهذا اعم مما ذكره ثم لا يخفى انه اذا اخذ بالنسبة الى الماضي يتحقق الامكان الصرف
بمعنى هذا التحقيق لانه في الحال ليس موجودا في الماضي ولا معدوما فيه الى آخر ما ذكر
بعض الوسطين ويمكن ان يقال هناك تختلف الدعوى حتى يتوجه نقض الامكان
الصرف يتحقق بالنسبة الى الماضي كما يتحقق بالنسبة الى المستقبل الا انهم لما رأوا ان الوجود
في الماضي مثلا وان لم يكن واجبا في الحال لكن قد يتحقق اتصافه بالوجوب في الماضي وقع
هذا الاتصاف بهذا الوجود وان لم يكن في الحال الى آخر الامكان والوجوب بالنسبة الى الماضي بالوجود
واجبا لكنه قد صار الوجوب فيه الجملة بخلاف ما اذا اعتبر بالنسبة الى الاستقبال حصروا
الاستقبال باحد الامكان الصرف بالقياس اليهم قول الشارح بل يتوقف الحوادث

مستنده الى دليل اورده السيد المحقق على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل
ولا يخفى ان فيه شبهة مصادرة لان من لا يقول بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل
كيف يسلم تعين وجوده الاتنها او عدمه في المستقبل   لا يكون ممكن الوجود
اشارة الى ان المراد من الثبوت ههنا ان يكون من شأنه الوجود الخارجي وبالعدم
ما لا يكون من شأنه الوجود الخارجي لا الموجود والمعدوم بالفعل وهذا ما يحتمل كثيرا ان
الشارح وتنقل الكلام الى ما لم ينته قد ذكر المحقق الشريف قدس سره
ههنا ايرادين احدهما انه يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب موجودا
في العين والوجوب العارض لهذا الوجوب على مياه والجواب عنه ان الكلام كما اشار اليه الشارح
فالدليل الاول مبني على ان الوجوب مثلا معنى واحد وهذا المعنى الواحد ان كان وجوده
من شأنه الوجود العيني لم يتصف به الا موجوده فيه وجودا عينيا فيلزم ان يكون الموجودات
العينية وثانيهما انه يجوز ان يكون وجوب الوجود عين الوجوب الذاتية كما جاز ان يكون الوجود
موجودا بنفسه لا بوجود آخر او ان يكون الوجوب واجبا بنفسه لا بوجوب آخر والجواب عنه من
وجهين احدهما ما يستفاد من كلامه قدس سره ان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية النسبة
فلا يتصور كونها عين الموضوع وثانيهما ان الوجود والوجوب واصالتهما اذا كان قائما
بنفسه كان نفيا للعدم واذا كان قائما بغيره كان نفيا للعدم لا بنفسه فان الموجود الخارجي
العام بالممكنات كان وجود الماهيات الممكنات موجودة بها ولست تلك الوجودات
موجودات خارجية بانفسها ولهذا اصل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام بالنفس وقد مر
تحقيقه في كلام الاستاد   فان الامتناع على تقدير وجوده هذا اشارة الى الصدق
لزومه والا فهي متصل ان كان وجوديا كان ما ظهر والحمل على الحرية لا يعد لا الصدق العارضة
خارجه والحمل على الاضافة العامة بلا باه قوله حيث يحقق علاقة اللزوم تامل فيه اعلم ان الوجوب
ان الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم كما ظهر من تعريف الشارح في تعريف الممكن
اجزاؤه في الامتناع بان يقول الامتناع لو كان موجودا لكان ممتنع العدم فالجواب ان
الامتناع صفة مفتقرة الى الموصوف فكان ممكنا على تقدير وجوده وليس واجبا لذاته

الشارح

الشارح فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان اعلم ان من الناس
من ذهب الى ان الزمان واجب الوجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا واستدل عليه بما هو المشهور
من العلامة على كون الزمان ابديا حيث قال لو كان الزمان ممكنا جاز ان يعدم
بعد كونه موجودا وامكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل فكان بانه
يلزم عدم الزمان في الزمان هف وذلك لان هذه البعدية انما تعرض للزمان اولا وبالذات
ولغيره بواسطته وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه بها فرع هذه الاجزاء كما يعكس
ما عسى الزمان واجاب عنه الحكماء بانه لا يلزم من استحالة عدم الزمان بعد وجوده ان يكون
الزمان واجبا لذاته اذ المواد الثلث انما تعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق فالممكن
ما يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق في ضمن العدم الازلي
وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم بعد الوجود وهذا كما في اعادة المعدوم اذ لم يجز له الوجود
بعد العدم المسبوق بالوجود وان جاز له الوجود في الجملة واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما آخر
من التقدم سموه تقدما ذاتيا وجعلوا تقدم وجود الزمان على عدمه من هذا القبيل وسمى
ذلك متصلا هذا ولما كان الزوال يتبادر منه العدم بعد الوجود حمل عليه والاولى ان الشيء
لم يمنع ان عدم الوجوب يستلزم عدم الاتصاف لان القول بان الجسم مثلا كان
متحركا بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة معدومة وبقي الجسم متحركا سفسطة ظاهرة البطلان
واما ان الجسم كان من اول الامر متصفا بالحركة المعدومة وان كان ظاهر البطلان
الا انه ملتبس ظهوره في تلك المرتبة ظهوره في الزوال ومنع الملازمة في الاول
ولم يمنع بطلان التالي ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الغفلة عما هو المفروض من ان
الوجوب صفة عينية كالحركة وكذا كلام الشارح حيث قال فيه نظر لان الكلام على تقدير
كون الوجوب من الامور العينية لا من الاعتبارية يشعر بحمل كلام المعترض على الوجه الثاني
فتامل   لا يخفى ان الحال قد يحتاج الى المحل بمعنى في الوجود فلا يفتقر الحال الى المحل
في الوجود ولا دار فلا احتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان فان قلت لكن المحل يحتاج
الى الحال في التشخص وهو يستلزم الامكان كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة قلت عدم ... وقد حقق

ان الهيولى ليست مشخصة للصورة حقيقة بل المتشخص انما هو عوارضه العارضة لهما على سبيل التعاقب.
بمعنى انها لوازم للتشخص من حيث هو تشخص لا انها علة لتشخصها ثم يرد عليه امران الاول
ان هذا اى احتياج المحل الى الحال فى الواجب لذاته لا يتصور والحاصل تخصيص الكبرى الكلية على
وجه يندفع المنع والثانى ان هذا الحال لا يمكن ان يكون واجبا لذاته والا لتعدد الواجب لذاته
فتعين كونه ممكنا وهذا فى الحقيقة دليل آخر لا يحتاج فيه الى اخذ كونه حالا على انا نقول
ان الحال لا يكون الا عرضا لصدق حد العرض عليه لان الواجب موضوع بالنسبة اليه
لاستغنائه عنه فى وجوده وتحصله الذاتى ولا يتصور هناك تركب من الواجب وصفته
تركيبا حقيقيا حتى يتصور يحصل آخر ويكون الاحتياج فيه الى المحل كما فى المواليد كما هى عنده
ذكر خواص الواجب لا يخفى ان هذا الدليل يجرى فى صورة كون الوجوب اعتباريا لانا نقول
الممكن ما يحتاج فى وجوده الخارجى الى الغير كما هى الشارح بل هو عين كونه واجبا.
لا يخفى عليك انه على تقدير كون الوجوب من الامور العينية كيف يتصور كونه عين كونه واجبا مانعا
السواد ليس عين كونه اسود فان قلت اذا سلم كون الوجوب عين كونه واجبا والمعروض
ان الوجوب ممكن لزم منه ان يكون كون الواجب واجبا ممكنا قلت المفروض ان
الوجوب ممكن بمعنى ممكن الوجود فى نفسه والكلام فى ان الممكن الوجود فى نفسه لم لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لغيره واذا كان كون الواجب واجبا واجب الوجود لغيره فلا محذور
فى امكان زوال وجوده فى نفسه ويمكن ان يقال وجود الصفة فى نفسها اما عين وجودها
لمعروضها او متقدم عليه وعلى التقديرين يلزم امكان ثبوت كون الواجب واجبا.
لذاته تعالى لا يقال ثبوت كون الواجب واجبا عبارة عن اتصاف الواجب بالوجوب وحين الاتصاف
بمعنى وجوب كون الواقع ظرفا للنسبة والازم من كونه عين الوجوب وان الوجوب ممكن الوجود
فى نفسه امكان كون الواقع ظرفا لوجوده فى نفسه ولا منافاة بين وجوب كون الواقع ظرفا
لنفس الاتصاف وبين امكان كونه ظرفا لوجوده فى نفسه لانا نقول كون الواقع ظرفا لنفس
الاتصاف عبارة عن كونه ظرفا لوجود الصفة اى الوجوب لنفسها او لما هو فرع عنه على ما مر آنفا
ان وجود الصفة فى نفسها اما عين وجودها للموصوف بها او متقدم عليه للتسلسل

الواجب

الشارح

الشارح واذا جاز ان لا يقتضى ذاته اى هذه الملازمة بحث اذ الاقتضاء عبارة عن الوجوب
ولا يلزم من جواز زوال الوجوب زوال الوجوب حتى يلزم جواز زوال الوجود لكن توجيهه
بوجهين الاول ان المراد اذا جاز ان لا يقتضى ذاته وجوده وفرض وقوعه الى ان نقول لا شك
ان جواز عدم الاقتضاء يستلزم الامكان جواز زوال الوجود وامكان جواز الشى يستلزم
لجوازه لان امكان الممتنع اولى زوال الوجوب يستلزم لزوال الوجود اذ الشى ما لم يجب
واجبا لم يكن موجودا فجواز زوال الوجود يستلزم لجواز زوال الوجود ما ان المعدوم
المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به اى كما لا يثبت له شى لا يثبت لشى وحلاصة ما يستفاد من كلامه
ان وجود الاتصاف فى اى ظرف كان يستلزم لوجود الطرفين فيه الا انه لم يوجد الا فى
الذهن واما باعتبار كون الظرف ظرفا لنفس الاتصاف فالتحقيق انه يقتضى تحقق الموصوف فى
ظرف الاتصاف دون الصفة وهذا ظاهر من تحقق كون الظرف ظرفا لنفس الاتصاف فانه
راجع الى كون الظرف ظرفا لتحقق الموصوف من حيث انه موصوف ولكنه يقتضى تحقق الصفة
مطلقا الا ان المطلق لا يتحقق الا فى الذهن فى العوارض الذهنية ولوازم الماهية وتحقق العوارض
الخارجية لا يتحقق الا فى الخارج مثل زيد ابيض واما فى مثل زيد اعمى فلا يخلو عن اشكال الا ان يقال
فيها الوجود العمى فى الذهن وليس للعمى وجود خارجى فى نفسه الا ان يقال العارض هو الاعمى موجود
بالعرض بوجود زيد كما هو رايه رحمه الله وفيه تامل لانه ان كان المراد من الشى فى قولهم ثبوت
الشى لانه فرع او يستلزم لوجوده الامر فى ظرف الاتصاف دون ذلك الشى بما هو المحمول
مواطاة فظاهر انه لا فرق حينئذ بين الطرفين فى الاستلزام المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد
فى الوجود فان كان خارجا يقتضى وجود الطرفين فيه كما انه اذا كان ذهنيا يستدعى وجود
الطرفين فى الذهن ويمكن ان يحمل على الفرق باعتبار الوجود مالذات فان ثبوت شى لامر
يستدعى ثبوت ذلك الامر ماله اب فى ظرف الاتصاف واما استدعى ثبوت ذلك الشى
فى ظرف الاتصاف فى الجملة لكن هذا التوجيه لا يلائم كلامه رحمه الله لانه يدل على ان مدار
الفرق بين الموضوع والمحمول ان الموضوع يكون موجودا فى ظرف الاتصاف والمحمول لا
ان يكون موجودا مطلقا اى لا فى خصوص ظرف الاتصاف لا على انه وان كان موجودا

في طرف الاتصاف الا ان الموضوع موجود بما ذاته فيه والمحمول موجود فيه ايضا لكن لا بما لذاته
بل بالعرض فليتامل والتزام ان ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى في المبادي العالية بعيد عن
الانصاف وبعد التسليم التي يشكل بما اذا لم يكن ههنا مبدا المحمول اللهم الا ان يحصل الكلام بما اذا
تحقق ذلك بتكلف وقد يقدح على قول الشيخ ان كون ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت المثبت له لم يكن
اجلى من المستند عليه فانه ثبوت المثبت له لا يكون اخفى منه فكيف يستدل عليه او منه على ما لا يخفى
فتامل   عدم لشي هذا الجواب منع الشارح الملازمة المذكورة في الدليل والمستند بجواز
كون الواجب علة لوجوب وجوده ولما كان هذا المستند مساويا للمنع لانه اذا ابطل كون الواجب ذاته
علة لوجوب وجوده لزم كون الغير علة له فلزم امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ادرج المنع
بابطال المستند المساوي ولا يخفى ان هذا انما يمكن الاستدلال على اصل الدعوى وهي كون
الوجوب اعتباريا مما في عبارته لم يعرف الشارح الا ان يدفع جوابه بل جعله وجها مستقلا
وقوله على تقدير كونه من الامور العينية متعلق بالاول وهو تقدير كونه منفردا اذ ذكره على تقدير
الاعتبارية انهم كما يتبين واراد باستلزام الاتصاف له اي لوجود الصفة استلزام الاتصاف بالصفة
الحقيقية على ما هو المفروض والحق عنده انه عينه ولا يعدم علته وسيجي ما هو الحق   الشارح
والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما الخ حاصله ان الوجوب لازم للواجب باعتبار ذاته
للواجب لا باعتبار وجوده في نفسه   قد يشبه ما اذ عطفا اي في الحكمة المتعلق بعلوم
لا يمكن اجراؤه في الامتناع على ما نقل عنه ولعل ما اشار في تعليق الحكمة من السؤال والجواب
واجراؤه ههنا بان يقول انا لا ندعي ان امكان الملزوم مطلقا يستلزم امكان اللازم
حتى يمنع ويستند بتقدم المنع الاول بالنسبة الى عدم الواجب تعالى شانه عنه انما هو في نفس الامر
لا بالنظر الى ذاته المنع الاول فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى
ذات الملزوم وهذا لا يقدح في عدم جواز تخلف اللازم عن الملزوم في نفس الامر وبعبارة
اخرى امكان عدم المنع الاول انما هو بالنظر الى ذاته وامتناع انفكاك عدم الواجب تعالى
عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم
وهذا لا يقدح في اللزوم المستند الى الاتصاف عنها ولعل اللزوم ههنا مستند الى الواجب لما

الشارح

الشارح والجواب انه معدوم لا عدم له على تقدير ان يكون مراده من المعدوم
على ما هو المشهور وعدم الفرق بين الاعتبار والعدمي انما يلزم كون المعدوم بعض معدوم
بمعنى الوجود لا لانه يصدق عليه انه مقتضي الوجود والمحذور انما هو الثاني دون الاول على ان كون
الوجوب عبارة عن الاقتضاء على راي من يجعل الوجود عين الذات كالحكما معناه عدم
اقتضاء الغير له وليس محمولا على ظاهره نعم انما يصح هذا على راي من يقول بزيادة
الوجود كالاشاعرة ثم لا يخفى انهم لم يقولوا بان الذات مقتضية للوجود الذي هو امر اعتباري
بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني ومن قال بان الوجود امر اعتباري فالظاهر
انه جعل المقتضي هو الذات الموجود لا الوجود وبما قررنا ظهر ان قول الشارح فضلا عن ان
معدوم في الخارج محل نظر   قد مر في حقيقة كلام اشار الى ما ذكره في الحكمة العينية
من ان ثبوت شي لآخر يستدعي ثبوت هذا الآخر في ظرف الاتصاف لكنه بعضي ثبوته مطلقا
واذا لم يكن الوجوب صفة عينية لم يكن ثبوته الا بحسب اعتبار العقل قلت التحقيق ان ذاته تعالى
ليست متصفة بمفهوم الوجوب بل بان ذاته منشا انتزاع هذا المفهوم ومصداق
حمل الواجب عليه كما ان موجوديته تعالى ليست باتصافه بمفهوم الوجود بل بان ذاته منشا انتزاع
مفهوم الوجود عنه واما ما ذكره الشارح فالظاهر انه مبني على ما اشتهر بين المتاخرين من ان
ثبوت شي لآخر في الخارج او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف في الخارج او في نفس الامر
ولا يقتضي وجود الصفة فيهما كما صرح به ويمكن تقرير الجواب عن حجة المخالف بعد تسليم ان
ثبوت شي لآخر يقتضي ثبوت ذلك الشي موافقا لما صرح به الشيخ بان اللازم من كلام
الشيخ ان اتصاف شي بصفة يقتضي وجود تلك الصفة وان الموجود به لا اتصاف بوجود
وهذا لا ينافي تقدم الاتصاف على وجودها تقدما ذاتيا ولعل وجودها في المبادي العالية
نعم على تقدير ان يكون الصفة من الامور العينية يكون وجودها اما عين اتصاف
الموصوف بها او يتقدم عليه لا يقال لا حاجة الى ذلك لان الصفة التي يقتضي الاتصاف
وجودها في نفسها هي الواجب لا الوجوب والكلام انما هو في ان الوجوب على حي ولا يلزم من عدمه
عدم المحمول عدمه المحمول كالاعمى والعمى لانا نقول هذا انما يصح على راي السيد حيث ذهب الى ان

المشتقات معاني بسيطة عند المصنف يظهر لك وجه ما ذهب اليه ان مفهوم الموجود
والواجب متحد في الخارج مع الموجود الخارجي واما عند الاستاد فلما ان العمى
ليس موجودا في الخارج فكذا الاعمى ليس موجودا خارجيا حقيقة انما هو موجود بوجود
زيد بالعرض واما مثل مفهوم الواجب فانه من المعقولات الثانية وهي عنده ما يعرض المعقول
الاولى في العقل وليست موجودة خارجية لا بالذات ولا بالعرض وعلى راى من يجعل المبدا
واطلاقه المشتق وجعل الحمل مطلقا عبارة عن الاتحاد في الوجود بالذات اشكل في حمل
الاعمى حملا خارجيا وما قررنا من معنى واحد انه من قبيل موجودية مدار الامر على
ان ذاته مصداق حمل الموجود والواجب عليه وحاصله ان ذاته بذاته منشا حصة الوجود
وموجوديته انما هو بذاته وكذا ذاته بذاته منشا حصة الوجوب الواحدة انما هو بذاته لا بالحصة
كما في سائر صفاته فان ذاته باعتبار ذاته منشا صفة العلم وباعتبار ذاته منشا صفة الارادة
وقد مر ذلك التحقيق في كلام الاستاد ويندفع ما يتوهم على قول الشارح ويوجه آخر لو كان
الوجوب موجودا لكان ممكنا من ان الوجوب لو كان اعتباريا لكان اتصافه به معللا
بعلة ويبطل الكلام ايضا ويلزم اما توقف الشيء على نفسه او الى ما لا يتناهى ويلزم كون
الواجب موجودا بغيره وذلك باطل لان الانتساب الوجود الى الذات لا يتصور بعد وجوده بالعلم
اذ فيما قرره سوهم ان التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار فتامل هذا ثم لا منافاة بين
ما ذكره في تلك الحاشية من ان المصداق لا يحضر في ذات الموضوع وما حققه في الحاشية
القديمة من ان المصداق ذات الموضوع لان المراد بذات الموضوع على نحو الخاص
والمبدا والامر المبين وغير ذلك من الاعتبارات داخلة في خصوصية الموضوع وفي حمل
مصداق الحمل في حمل العمى ذات زيد فقط منافية ظاهرة لان القوة انما داخلة في
مصداق حمل العمى اذ قد مر ان العمى عبارة عن سلب البصر عنه ليس البصر بالفعل مع وجود القوة
اللهم الا ان يقال ان الامكان الاستعدادي ليس موجودا عينيا على ما هو رأيه رحمه الله ومراد
الشيخ من الصورة مقابل المادة وهي ههنا عبارة عن النسبة التي بين بين والمراد من المتعلق
المولف واراد بالنسبة التامة الخبرية وقوله انها دون المبادي اوضع الساعي على اختلاف

الشيخ

الشيخ بيان وتفسير لتلك النسبة ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام موافق لما ذهب اليه
المتاخرون حيث قال السعد والسيد في التصور اراد بالتصديق تصديق النسبة الايجابية دليل
كلام من قال بان النسبة الذهنية واراد بها الاذعان والتصديق على ما صرح به المحقق
الشريف مطابقة للنسبة الخارجية على وجه يوافق ما حققه الاستاد ان يق اراد بالنسبة الخارجية
ان يكون الخارج ظرف الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف ونفي كون الخارج
ظرف نفس الاتصاف ان يكون ذات الموضوع موجودا في الخارج على نحو يصح انتزاع
الصفة عنه كما حققه الاستاد واراد بكون النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية انها مع
لها في القضايا الخارجية واراد بالخارج نفس الامر بالمعنى الاعم حتى يكون بيانا للصدق
مطلق القضايا وتعيينا لمعناها لكن بمعنى ان في الخارجيات مطابقتها للنسبة الخارجية
وفي الذهنية مطابقتها للنسبة الذهنية واما النسبة التي في غير الذهن او هو النسبة
ويكتفي في المطابقة بالتغاير بحسب الاعتبار وفي الحقيقيات مطابقتها لما في نفس الامر مطلقا
وان لم يأول كلامه بما ذكر وحمل على ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة في الخارج كان
مردودا والحاصل ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا قد مر ما يقتضي ان
امكان الصفة لذاته لا يستلزم امكان الموصوف لذاته فان قلت ان الاتصاف
بالصفة العينية اذا كان على نحو ثبت الآثار العلوية ملزوم لوجود الصفة وهو ملزوم لوجود
الموصوف وهو ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول وهو الاتصاف المذكور متحقق
فلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف قلت هذا دليل آخر يمكن توجيه المتن ان
الشرح ثم اعلم ان الظاهر ان الشارح لما جعل الدعوى عدمية مطلق الامتناع بناء على
ما اختاره المص لم يحمل الامكان الواقع في الدليل الذي اورده الم على الامكان المقيد
بطرف الوجود لانه لا ينافي الامتناع المطلق فلا يمكن الاستناد بنقض التالي لحمله على
الامكان الخاص ولا احتياج في ملازمة السند المذكور للمنع لان مطلق الامتناع ينافي
الامكان الخاص وقوله فتامل اشارة الى الايراد على الدليل على عدمية الامتناع سواء كان
ورد على التقرير الاول المذكور في المتن او على التقرير الثاني ثم حقق ان المراد من الامتناع

هو امتناع الوجود فيندفع الايراد على التعريف الابسط والاخصر هذا غاية توجيه كلام
الشارح واما الاستاد فحمل الامكان على العام دون الخاص اما اولا فلانا به قوله لكان موصوفه
اولى بان يكون ممكنا عنه لان تلك الاولوية انما تصح في الامكان العام دون الخاص
كما لا يخفى واما ثانيا فلدعوى كون امكان الصفة امكانا خاصا فيه فان الصفات
الزائدة على مذهب الاشاعرة ممكنة لذاتها مع ان موصوفها هو الواجب بالذات وعند حمل الامكان
على العام لا بد من حمل الامتناع على امتناع الوجود ويرد عليه ما اورده فصار حاصل
البحث ان التعريف الاول لا يمكن حمله على ما اختاره المص من ان المراد به الامتناع
المطلق فلهذا خص كلمة هذا في كلام الشارح الاشارة الى الايراد على التعريف الثاني كما اشار
اليه في الحاشية الثانية حيث قال فلا تتم الا من فاع ادلس في هذا التعريف ما يدل على ما اختاره
المص هذا ومن تضاعف البحث يعلم ان في كلام المص اضطرابا لان ما نقل الا
كما صرح به الشارح هناك مبني على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم والمدعى عدمه وهذا الدليل على تقريره المشتمل على حديث الامكان مبنيا على
خلافه لا مبني على ان المراد من الامكان العام لا الخاص كما مر من ان الوجه الاحسن
من الوجهين الذين ذكرناهما دون الوجه الاول لانه مختص بتعريف الشارح فيجب ان يكون
المراد بالامتناع امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود قال
الشارح ويوجه اخصر لو كان الامتناع موصوفا بحيث يكون المراد بكون الامتناع ثبوتيا
ليس كونه موجودا في الخارج بالفعل الحادث بل كونه من شانه الوجود العيني فالملازمة ممنوعة
وان اريد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاطول الا ان يتمسك بان الامكانات
بالصفة العينية تستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اخصر من الاول بل هذا دليل
براسه اللهم الا ان يتمسك في الاول بتلك المقدمة قال الشارح واجيب الى اخره
بانه لو كان عدميا لم يكن فرق الخ لا يخفى ان الملازمة التي منعها المص غير الملازمة المذكورة
في تقرير الدليل وانما هي عكس نقيض لها فالمص منع الملازمة واراد انه منع اللزوم وفيه تكلف
لا يخفى ويجاب بانه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي وليس بشيء لان تفريع نقيض المقدم

الذي

للمقدم

الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة ونقيض التالي ولا شك في ان النتيجة لازمة
فمنع التفريع منع لاستلزام الملزوم للازمه هذا مع انه يمكن تقرير الدليل على وجه ينطبق عليه كلام
المص من غير تكلف بان يق لو كان بين الامكان ونفيه فرق لكان الامكان ثبوتيا
والمعدوم حق فالتالي مثله ولا يخفى انه في هذا التقرير يكون المراد من المنع المنع فرضا
لا المنع بحسب نفس الامر كما في تقرير الشارح لكن الفائدة التي ذكرناها لا تجري ههنا
والمراد من نفي الامكان اما نفيه في نفسه او نفيه عن غيره كما يشعر به التقرير الذي نقله
بقوله قيل ويمكن ان يقرر الى اخره ثم لا يخفى ان هذا الدليل على اختلاف التقريرات
منقوض بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية كالوحدة والعمى قوله انت تعلم ان
الملازمة التي ادعاها اه ايراد اخر على صاحب الفصل بعد كلام المص عنه جهة وايراد الشارح
ان كلام المص بعد نقله جوابا او توضيحا ان المص اشار الى الاستدلال والجواب عنه كلام
المص لا يوافق تقرير الاستدلال ولا تقرير الجواب الذي ذكره صاحب الفصل قال
المصنف ومعروض كل منها اي الوجوب والامتناع السابقين بقرينة ذكرهما
سابقا حيث قال وقد يوصف الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع فيهما اذ لا شك
ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب والامتناع السابقين ولا يتناول الوجوب والامتناع اللاحقين
اذ لا يجوز الخلو عن اللاحقين فان الواجب بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع بالذات
يعرضه الامتناع اللاحق كما لا يخفى ان اللاحق عن الشيء بشرط المحمول التي هي عبارة عن الوجوب
والامتناع اللاحقين فيصح تعليله بلا تردد وان الوجوب والامتناع اللاحقين بالغير ومعروضهما
قد يكون واجبا بالذات وممتنعا بالذات قال الشارح على معلول الحقيقي وجود
ذلك الواجب وهي نفس الشيء وجوب ذلك الواجب لا يتوارد العلتين بما يتناول التوارد
الحقيقي وما في قوله ليصح على راي الحكماء القائلين بعينية الوجود والوجوب هنا يجوز وجوده
كالمص قال الشارح والا لزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات فظاهر وقيل من وجهين الاول ان اللازم هو اجتماع المتنافيين لا الانقلاب
الثاني ان ما يسمى امتناعه هو الانقلاب الذاتي والظاهر ان المراد من قوله ما تقدم في

التسمية امتناع الجمع والاخلاء مع انه لزم على كون الممكن بالغير واجبا بالذات او ممتنعا بالذات الجمع وعلى تقدير كونه ممكنا بالذات الانقلاب ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا بمعنى امتناع كل الامكان حين كان مستندا الى الواجب بالذات وان لم يكن ممكنا بالنظر الى الواجب بالذات لكنه ممكن بالنظر الى ذات الممكن مع ان ذلك غلط لان ما بالذات لا يكون زواله بالنظر الى الذات ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان زوال ذلك الغير وان لم يكن ممكنا نظرا الى ذاته لكن لا شك انه ممكن بالنظر الى ذات الممكن اذ ذات الممكن ليس علة للواجب وعدم ذلك من التكلف المذكور في كلام رحمه الله واذا امكن زوال الغير نظرا الى ذاته امكن زوال ما بالذات نظرا الى الذات ايضا ويرد على المقام شيء آخر وهو ان زوال ما بالذات يزول بزوال الغير لا لزم انما لزم ذلك اذا لم يكن مستندا الى الذات ايضا فيزول الغير مع بقاء الذات اذ الكلام على فرض انه مستند الى الذات ايضا والقول بانه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لا يضر هذا الكلام اذ بناء الدليل على فرض كون ذلك الامكان مستندا الى الذات والغير معا واراد انه يلزم منه زوال ما بالذات على تقدير زوال الغير والمورد يقول على هذا الفرض اي كونه مستندا الى الذات والغير معا لا يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات ايضا يبقى ببقائها والقول بان استناده اليهما معا لا ينفع في دفع منع استلزام المحذور الذي يدعي المستدل لزومه منه اذ فساد المقدم لا يقدح في عدم استلزامه المحذور آخر نعم هذا دليل على حدة على ما حققه المحقق الشريف قدس سره وانت خبير بان هذا الايراد لا يرد على ما ذكره رحمه الله لان بناء كلامه على ما شاء المستدل والمستدل غفل عن هذه المرتبة فتامل تعرف قوله نظرا الى انه يكفي في اثبات المدعى ليس الا انه يكفي مطلقا على انه لا حاجة فيه الى الاستعانة بلزوم الانقلاب مع عرفت حال هذا الاستعانة من انها مشتملة على المحذور المذكور ويحتاج فيها الى دفعه او ارتكاب الشارح بقوله الا ان نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا الى الآخر في ذكره الاستناد من التزام تقدير مقدمة هي ان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد ام ولهذا قال او دون

الجهات

الاستعانة بلزوم الانقلاب هذا بل لا يبعد ان يقال على تقدير الاستعانة بلزوم الانقلاب لا يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد وعلى تقدير استناده الى الذات ايضا لا يزول بزوال الغير لبقاء بقاء الذات فلا بد من القول بانه لا يكون استناده الى الذات مع الغير لئلا يلزم التوارد وذلك في توجيه ما اشار اليه بان يقال اذا لم يستند الى الذات مع الغير يلزم زوال ما بالذات بسبب الغير ويمكن ان يجعل قوله بطويل بلا طائل اشارة اليه كان التكلف اشارة الى ما ذكر سابقا ورد على قوله مع ان الاولى هو الابقاء لسياق كلامه ان اختيار الصواب بناء على اعتقاد ورود ايراده ثم لا يخفى ان ما كتبه الشارح في الحاشية لا يعد ان ذكر لو سلم في حيز قبول غير مسموع لان ما ذكره يدل على انه يحمل هذا مرتبة بعدم الايراد ولا يدل على ما يندفع به الايراد لان الايراد ما ان المنقول ليس من كلام من نقل عنه بل هو غير مندفع والربط الذي يطلبه تحصيل بدون ورود هذا الايراد بان يقال قوله ولو سلم قبيل قوله قوله لا يقال انتفاء الغير شرط اه منع لقوله فلا يزال الغير مدخل في امكانه بان اللازم مما ذكره هو ان امكانه مستند الى الذات بشرط انتفاء الغيران يكون ذلك الانتفاء شرطا لاستناد الامكان الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون كذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء وبعضه الى نفس الامكان على السواء فلا يتوقف على ذلك الانتفاء بل ولا على بعضه ايضا ذكر بعضه للاستظهار او بيان للواقع اذ يلزم مما ذكره ان ما ذكره لا يدل على مدخلية الانتفاء بل على عدم مدخلية بعضه وهو وجود الغير فلا يتوقف على شيء منهما بعد تسليم السند فالمعدوم الى البعض الممنوعة على السند الا انه يشتمل على امر زائد يلزم مما ذكره في السند وقوله لانا نقول ابطال لهذا المنع المشتمل على ذلك الزائد بوجهين حتى يلزم اثبات المقدمة الممنوعة الوجه الاول انه يوضح ما ذكرت من ان ليس للغير مدخل ام في علية نفس الامكان كان الذات مطلقا علة تامة للامكان اي من دون مدخلية الغير مطلقا لا في نفس الامكان ولا في علية الذات ولا في استقلال الذات في العلية وذلك لانه لو توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه ضرورة توقف المعلول على العلة الموقوفة على ذلك الخ لان المفروض مدخلية انتفاء الغير في علية

قوله

الذات وهذا الوجه لا يتوقف على احد الزيادة المذكورة الثاني انه لو لم يكن للغير مدخل
ام لا وجودا ولا عدما لم يكن ممكنا بالغير وقد فرضناه كذلك هف ولا يخفى ان اخر
الوجه مما يحتاج في صحته الى احد الزيادة المذكورة اذ بمجرد عدم مدخلية انتفاء الغير لا يلزم
ان لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون امكانه بالغير لاجل مدخلية الغير وجوده ثم
قال ومن ههنا اي مما ذكره في مقام الحدوث السؤال الموجه انما قيل في الاعدام اي اعدام
اجزاء المركب وهو ان كل واحد علة مستقلة لعدم المركب بشرط السبق على سائر الاعدام
ليس خفاء لان عدم المركب لما يحصل عند ارتفاع كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء بل الحق
ان علة عدم المجموع عدم احد علله لان عدم المركب انما يتوقف عليه وهذا مبني على
ما يحققه في بحث العلة والمعلول من ان ما لم يتوقف الشيء عليه بمعنى ان يمتنع وجوده
بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية وان التوقف بالمعنى المصحح للفاء لازم
لهذا المعنى ولا يخفى عليك ان من المحقق الذي ذكره في الاعدام يظهر حال ما ذكره من سند
فان اللازم منه هو عدم مدخلية خصوص وجود الغير وانتفائه لا عدم مدخلية الغير مطلقا
اذ الغير المشترك يكون مغايرا للذات ولا منع من شمول العلة للامكان حينئذ هو القدر
المشترك بين مجموع الذات وانتفاء الغير ووجود الغير وهو غير الذات تأمل في ههنا شيء
وهو ان عدم الاجزاء بالنسبة الى عدم المركب اذا كان علة كانت علة فاعلية لانه مستقل
بالعلية وغير الفاعل لا يكون كذلك على ما يحكم به العقول بان فاعل الواحد بالعدد اي الواحد
الشخصي غير واحد بالعدد وسيجيء في بحث العلة والمعلول انه باطل ولعل الاستاد احال على ما
بنا على منعه ان عدم المركب واحد شخصي لكن يجيء سقوط هذا المنع فالاولى ان يفرق
بين فاعلية العدم وفاعلية الوجود ويخص فاعلية الوجود وان لم يتصور كون الفاعل الواحد
بالعدد ليس واحدا بالعدد بناء على ان العقل يعين عن تجويز كون مرتبة المعلول في الحصول
فوق مرتبة العلة لكن ربما يجوز ذلك في فاعلية العدم على ما اشار اليه المحقق الشريف في بعض
تعليقاته والمعنى ان فاعلية العدم يرجع الى نفي فاعلية الوجود ولا يستدعي ما هنا علة بما هو موجود

حتى

حتى يبعد العقل عن ذلك بناء على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة في الحصول قوله مثل
معلل بعد ان يكون معلولا للغير لا يلزم الانقلاب لان تحقق الصورتين لا يلزم التوارد
اذ الكلام فيه لان هذا في مقابل قوله واذا لم يكن ممكنا فاما كان اما واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما ومعناه انه على تقدير ان يكون الامكان معلولا
للغير لا يلزم ان يخرج الممكن بالذات عن كونه ممكنا فاما حتى يحصل فرد الواجب الذاتي
والممتنع الذاتي ويرجع الى الشق الاول لكن يلزم محذور بها وهو الانقلاب قوله ويمكن بيانه
اي اثبات ان الذات علة مستقلة للسلسلة المذكورة فيندفع احتمال العلية السلسلة المذكورة
في مقام السند بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان
يكون واجبا اي جوازا خاصا وبيان ان امكان كون الشيء واجبا لذاته اي
امكانا خاصا يشتمل على التناقض ان هذا الامكان مركب من امكانين عام من احدهما
امكان كونه واجبا بالامكان العام وهذا الامكان يستلزم الوجوب لانه اذا كان
شيء ما يمكن ويصح كونه واجبا لذاته يجب كونه واجبا لذاته وهذا الوجوب ينافي الامكان
العام الاخر وهو ظ فان قلت كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته في نفس الامر
وجب ان يكون واجبا لذاته لا ان كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته نظرا
الى ذاته وجب ان يكون واجبا لذاته لان هذا الامكان راجع الى عدم اباء الذات
عنه قلت كل ذات غير ذاته تعالى بائي عن كونه واجبا لذاته ثم ههنا بحث ان
الاول انما يلزم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان يجوز اتصافها بنقيضه نظرا الى ذاته
حتى يلزم على تقدير كون الامكان معلولا للغير الذات ان يكون تلك الذات يجوز اتصافها
بالامكان وبالوجوب وبالامتناع المتنافيين للامكان او يجوز اباء الذات عن ان
يتصف بنقيضه لم يكن الذات علة لها فان الذات المأخوذة بصفة بائي عن الاتصاف ببعض
تلك الذات مع انها اي الذات المأخوذة بتلك الصفة ليست علة للصفة المأخوذة معها الثاني انا
لو سلمنا ان كل ذات لم يكن علة لصفة امكن اتصافه بنقيضه نظرا الى ذاته لكن لا نسلم انه
يجوز اتصافه بلزوم نقيضه نظرا الى الذات بل الذات بائي عن الاتصاف بلزوم الوجوب

والامتناع ولا يابى عن الاتصاف بسلب الامكان المستلزم لكل منهما ولا يخفى ما في
البحثين من التعسف والعناد ولعل ان الدعوى اظهر من امثال هذه المذكورات
وانه يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فعدم تاثير الغير
فيه يكون علة لكونه واجبا لذاته لكن لا يمكن كون مفهوم من المفهومات علة لكون الشيء
واجبا لذاته وان كان هذا المفهوم مستحيلا وفيه نظر اذ على تقدير عدم تاثير الغير فيه
لم لا يجوز ان يكون ممكنا دائما ويكون امكانه ح مستندا الى الذات بناء على انه
كان مستندا الى الذات بشرط انتفاء الغير او الى الغير على تقدير وجوده فاذا انتفى
الغير استند الى الذات ولم يزل الجواب ان للغير مدخلا على اى حال اما وجودا
او عدما فعلى تقدير عدم تاثير الغير ومدخليته فيه لا وجودا ولا عدما يلزم زوال
الامكان بالضرورة نعم يمكن ان يقال عدم تاثير الغير فيه يجوز ان يكون محالا والمحال جاز
ان يستلزم محالا آخر وهو بقاء الامكان مع زوال علته مطلقا ولو سلم زوال
الامكان فصيرورته واجبا لذاته او ممتنعا لذاته غير لازم اذ عدم تاثير الغير فيه
لما كان محالا جاز ان يستلزم خلو المفهوم عن الثلث واستحالة خلو كل مفهوم
عن الثلث نظرا الى ذاته انما يثبت بعد اثبات كون الامكان مقتضى الذات
ولا مقتضى الغير اذ لو فرض ان الثلث مقتضى الغير او الامكان مقتضى الغير والآخران اذ الفرض
ان مقتضى الذات او لم يقتض الذات شيئا من الوجوب والامتناع وكان امكانه
بسبب الغير فبالنظر الى ذات الممكن جاز خلوه عن الثلث والحق ان ذات الممكن
لا يابى عنه وان كان الخلو عنها محالا نظرا الى ذات تلك المفهومات وذلك لما ذكرنا
ان هذا الذات لا يقتضي على ما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر في الرسل الاول الذي
ذكره رحمه الله ما يدل على ان كل امر لا يقتضي شيئا يجوز خلوه عنه نظرا الى ذاته ولو
سلم فاللازم مما ذكر ان يكون الواجب مثلا لازما لعدم تاثير الغير فيه ولا يلزم من كون الشيء
لازما لامر ان يكون ذلك الامر علة له لكن يقال والغرض من ايراد هذه الوجوه من الايراد
وان كان بعضها بعيدا عن الطبائع تشحيذ الاذهان والافادة وتنبيه لطالب الاعادة

ودوه

وبوجه آخر عدم تاثير الغير فيه وان كان ممتنعا في نفسه لكنه ممكن نظرا الى ذات الممكن
وعلى تقدير عدم تاثير الغير يلزم الانقلاب فيلزم امكان الانقلاب نظرا الى ذات
الممكن لكن الانقلاب ممتنع لذاته وفيه نظر لان الانقلاب من الامكان الذاتي الى
الى الوجوب الذاتي مثلا انما يكون ممتنعا لذاته اى نظرا الى ذات الممكن ان
لو كان ذات الممكن مقتضيا تاما لهذا الامكان ولم يثبت بعد بل اهل الكلام
الالهية   فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة الخ فيه بحث لانه اذا كان الممكن
الماخوذ مع وجود العلة واجبا فمعروض الوجوب الغيري هو الذات مع وجود العلة
اذا كان القيد داخلا او الذات مع الاضافة اذا لم يكن القيد داخلا وعلى التقديرين
يختلف معروض الامكان الذاتي والوجوب الغيري ولذا قيل في الفرق بين
المشروطة والحينية ان في المشروطة بشرط الوصف يكون معروض الضرورة
مجموع الذات مع الوصف والحق ان الواجب بالغير كان موجودا وظاهر ان مجموع الذات
مع وجود العلة او مع الشرط المخرج وعينا لو التحقيق ان معروض الوجوب هو الذات من
حيث وجود العلة شرطا له وكذا في المشروطة بشرط الوصف يكون المحمول
كتحرك الاصابع ضروريا لذات الكاتب من حيث هي لكن وصف الكتابة شرط
لضرورة ثبوت التحرك للذات لا انه جزء من المفهوم للموصوف بوصف التحرك
الشارح استعمل الضرورة في الوجوب بالغير لم يستعمل الشارح معنى الضرورة بل الوجوب
الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود وما لا يقتضي الوجود كما هو المشهور فانهم فسروا الوجوب
الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري باقتضاء الغير له وفسروا الامتناع الذي هو عبارة
عن ضرورة العدم بالاقتضاء للعدم وفسروا الامكان الذي هو عبارة عن سلب الضرورة
بسلب الاقتضاء للوجود والعدم ثم قاس الامكان الغيري على الوجوب والامتناع الغيري
قياس المقابل على المقابل لا قياس المثل على المثل حتى يكون القيد معتبرا في الوجوب والامتناع
الغيري ايجابا وهو العلة والاقتضاء معتبرا في الامكان الغيري كذلك رحمه الله رحمه الله
مقصد الشارح الامكان الغيري بعدم اقتضاء الغير الوجود والعدم وحاصله ان تفسير

الامكان بسلب الضرورة وبعنى الضرورة ما اقتضاه كلاهما شايع متعارف بينهم
وقد مر مرارا ولمرجحهما ان يكون معنى الامكان مطلقا سلب الاقتضاء المذكور
ويكون ذاتيه باعتبار ان الذات لا يقتضيهما كما اعرفت ويكون غيريه باعتبار ان الغير
لا يقتضيهما ويؤيده ما قرره الشارح ان المحقق الشريف صرح في حاشية المطالع
بان ما نر الاعدام وانقسامها انما هو باعتبار تمايز الملكات وانقسامها فانقسام
الامكان الى الذاتي والغيري ينبغي ان يكون باعتبار انقسام الضرورة التي هي عبارة
عن الوجوب والامتناع الغيري الى الذاتي ينبغي ان يكون الامكان بالغير عبارة
عن سلب الوجوب والامتناع الغيري فرجع الى ما ذكره الشارح والمحقق الدواني ان الامكان مطلقا
عبارة عن سلب الضرورة والضرورة التي هي متعلقة السلب لا تخ اما ان توجد مطلقا عن خصوصية
ما ذاتية في لا يتحقق الامكان ام لا ذاتيا ولا غيريا فيتحقق الامكان الذاتي اتفاقا
والاستاد رحمه الله اخذ الضرورة هكذا ولهذا احكم بانه يعرض الممكن في ممتنع الطرفين
لان الشي ما لم يجب لم يمتنع وجود اكان او عدما والحق خلافه كما عرفت بل الحق
ان يخصص الضرورة المذكورة بالذاتية ويكون ذاتية وغيرية باعتبار اقتضاء الذات
او الغير سلب تلك الضرورة وح يظهر الفرق بين الذاتي والغيري في الامكان بان
الاول يتحقق والثاني غير متحقق على وجه في الامكان بالغير المشهور الذي هو عبارة عن سلب
الضرورة مقابلا للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان مراد القوم من الامكان
هذا المعنى الان رعاية المواخذة والمكاسبة للوجوب والامتناع الغيري على ما ذكرنا وقررنا
لم يعلموا انهم ما فسروا الامكان مطلقا بسلب الضرورة الذاتية جعلوا ذاتيه باعتبار اقتضاء
الذات هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيريه باعتبار اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا شك
ان للوجوب الغيري مثلا سببا وسبق الوجوب هو الامكان ولا شك في ان سببه هو سلب
الوجوب بالغير فيلزم ان يكون ذلك الامكان سلب الوجوب الغيري ولا شك في انه
ليس امكانا بالذات فلابد ان يكون امكانا بالغير قلت الكلام في اصطلاح المتكلمين
ومنهم المص فان الامكان الغيري الذي تنفوه ولا نقول انه مما لم يتحقق الامكان الذي
هو سلب الوجوب الغيري فيه بحث لانه قد صرح بانه في الحاشية يعني ان يكتب على

قول المص فما بعد وملحقه وجوب آخر لا تخ عنه بعضه متعلقه واما ما ذكر ههنا فالظاهر منه
اختصاصه بالامكان هذا او قد عرفت وجه تخصيص ما بالغير بانه لو حب حكم بانه سلب
للامكان واما تخصيص ما بالغير بانه بين مطلقا فخطاء لانه يخالف لتصريح المص
ههنا عليه قال والثاني صواب لكان اظهر الشارح فان الامكان نسبة بين
الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم فيه مسامحة اذ الامكان نسبة بين الماهية
والوجود ايجابا وسلبا لانه نسبة بين الماهية والوجود والعدم اذ الامكان الخاص
مركب من امكانين عاميين موجب وسالب لا موجبا محصلا ومعدولا كما ليس
على ما مر ان المص اعتبر الجهات في الوجود والعدم لا في الوجود فقط وكذا الشارح
في قوله اما اذا اخذت الماهية مع الوجود الخ لانه يشعر بان معروض الوجوب هو الماهية
بالوجود على ان يكون التقييد داخلا سواء كان القيد ايضا داخلا او خارجا وليس هو
المراد وعلى ما عرفت كيف والماهية الماخوذة من حيث هي كذلك كانت اعتبارية
فكيف يتصف بالوجوب الخارجي وقس عليه الامتناع بل المراد ان الوجوب
كالامكان عارض للماهية من حيث هي حتى كان معروض الوجوب هو معروض الامكان
بذاته الا ان عروض الوجوب مشروط بوجود العلة او وجوده دون عروض الامكان فانه
غير مشروط بامر لمام قال المصنف وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اه
اراد بالعروض الحلول مطلقا سواء كان حلول الاعراض في الموضوعات او حلول
الصور في المواد واراد بالامكان الاول الامكان العام ليتناول اللوازم كالحرارة
للنار فيكون غير كلفة هذا ظاهر عبارة المص ولا يرد عليه شي اه واما ما ذكره الشارح فيه
مناقشات اما اولا فلما وقع في بعض النسخ بعد قوله والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود
لشي آخر قوله سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها
او لا وح لا يلايمه قوله ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره واما ثانيا
فلان الفرعية غير لازمة لما ذكره من الاستدلال وغير لازم من عبارة المص ايضا بل اللازم
منه ليس الا مجرد الاتصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلانه يرد على المص على ما نقله الشارح او

تعالى انه او لا شك ان الواجب تعالى شانه محمول على المفهومات العامة الخاصة الصادقة عليه
لان عكس العكس الموجبة الصادقة صادقة قطعا بناء على ان الحمل الايجابي عبارة عن الاتحاد
في الوجود والاتحاد شيء ما شيء في الوجود في قوة اتحاد الآخر معه وكذا الحمل الآخر
انه والمركب من الحال وذلك الحمل فيه ان ما فرض انه محل اخير بحسب الواقع في سلسلة المجردات
العلة يمكن ان يكون حالا في مجرد آخر نعم بقطع السلسلة لا بد ان ينتهي الى محل لا يكون له
محل بالفعل واما انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله في مجرد آخر فغير ثابت قال
المصنف واذا لاحظنا انه من الممكن موجود اطلب العلة ذكر الوجود بناء على ان
الاحتياج الى العلة انما هو لوجود العدم واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن
كونها موجودة او معدومة فالظاهر انها لا تحتاج الى العلة وسيجيء هذا الكلام في الحاشية
واما تخصيص الوجود فلان بعضهم نفوا الاحتياج في جانب العدم هذا ويمكن ان يكون الغرض
من اثبات الاحتياج الى العلة اثبات الاحتياج في زمان البقاء في الوجود حتى يلزم احتياج
الى الصانع واما على ما نحن فيه فيمكن ان يوجه التخصيص بان علة العدم ليس حقيقة اذ
ليس لعدم العلة تأثير وعليته بل تأثيره وعليته عبارة عن عدم التأثير في الوجود
فتأمل هذا والظاهر من عبارة الشارح ان المذهب الرابع ان علة الاحتياج هي الامكان
والحدوث شرط وحينئذ يحتمل هنا احتمال آخر وهو ان يكون العلة هي الحدوث
بشرط الامكان والمراد بالعلة هي الفاعلة ثم الدليل الذي ذكره قدس سره
مبني على ان حدوث الامكان هي المساوي لا عدم الاحتياج بالوجود والعدم لكن الحاصل
من التقسيم هو الثاني والاول اثبت بالدليل اي دليل نفي الاولوية الذاتية ثم كون
الاوسط مكررا في الاكبر حال الشرط احد والاولى ان يكون كبرى الشكل الاول
ضرورية واما او لم يقل احد وكلية الكبرى لا بد عليه هذا لا يخفى ولعل مراده بلزوم
الحكم للاوسط شموله لجميع افراد الاوسط ولو بالامكان والكلام بعد لا يخلو عن خدشة
لعدم ساواة الكبرى السالبة الاولى ان يقال هذا الخصوص ما لم يخف الاولوية في انما
فيه موجه ضرورية الشارح لا يحق تقريره على ما يقتضي سوق كلامه انه اراد

٤

على دفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في الاستدلال من احد المعلولين على الآخر
العلم بصدورهما عن علة واحدة اي العلم بتحقق العلة كان استدلالا بالعلة على المعلول لا
باحد المعلولين على الآخر وهو خلف والحاصل ان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر استدلال
شائع متعارف بينهم ويلزم بمقتضى هذا الاشتراط ان لا يتحقق هذا النوع من الاستدلال
بل يرجع الى احد النوعين الآخرين والجواب عنه انه على تقدير تسليم انه يلزم من الاشتراط
المذكور سقوط العلم بتحقق العلة لم يلزم عدم تحقق هذا النوع من الاستدلال بان ذلك
ان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر بان يثبت الاوسط الذي هو معلول
لعلة الاصغر ويثبت الاكبر الذي هو مع الآخر لها فحينئذ يلزم ثبوت الاكبر للاصغر واللازم
مما ذكر ان يكون الكبرى مما يكون فيه نظرية يحتاج الى برهان لمي من العلة على المعلول وذلك
لا يقدح في كون اصل الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على الآخر هذا ولكن في توجيه
عبارة الشرح وتطبيقه عليه ادعى جواب آخر وتعسف ظاهر وتقرير آخر له ان يكون
هذا ابطالا آخر لاحتمال الثاني وحاصله انه لا يمكن ان يكون هذا الاستدلال استدلالا
من احد المعلولين على الآخر كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس بنفسه كاف مستقلا
بل يرجع الى الاستدلال بالعلة على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي هذا الاستدلال
كيف وهم صرحوا بان لزوم بعض المعلولات لعللها بين ولزوم بعضها لها خفي
لا يمكن اكتسابه الا من الشق الاول فالاستدلال باحد المعلولين على الآخر متحقق صحيح
في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية نعم ما ذكره ليس من هذا القبيل كما قررناه في الجواب الحق عنه
فان قلت ما ذكرت كما يبطل هذا الجواب يبطل الجواب الحق ايضا قلت لا لان
العلم بصدورهما عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة وجعلها وسطا في القياس ما حل
لكنه على هذا التقدير سؤال متوجه انه ينبغي ان يكون موضعه بعد تمام الجواب الحق والامر
فيه هين ومما قررنا ظهر ان ما ذكره المحشي من منع اللزوم بمالا يستلزم عن صوت الاول
فلان كلام الشارح ليس في الاستدلال من احد المعلولين على الآخر وجعل العلة وسطا
بل جعل العلة اصغر وغرضه ان الاستدلال في كلامهم يكون من هذا القبيل حتى لا يلزم بطلان

هذا النوع واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم ان كلام الشارح في بيان الاستدلال من
احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كبرى كذلك وحيث منع كون احدهما
لازما لها وهو الذي جعل الكبرى الثاني اظهر لان اشتراط اللزوم ههنا لاجل ان النتيجة هي ذو
ولزوم الكبرى دخيل فيه دون الصغرى وما وقع في اكثر النسخ لان الاستدلال بالمع على العلة
فلا يخفى ما فيه من المخالفة للنسخة الاولى لان الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة
العلة وهذه اصح وقوله من غير حصول العلم بحصول العلة ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول فيصح الاستدلال
بذلك النقض على العلة المعينة قال الشارح فلما استلزم العلم بالامكان العلم بالاحتياج والعلم بالافتقار
اي لما استلزم العلم بالحدوث العلم بالافتقار اعم من الاستقلال والاجزاء او كونه شرطا
قال الشارح الحكم بان احد المتساويين لا يترجح ام لا يخفى ان اللازم منه دعوى
البداهة في استلزام التساوي الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج وليس الكلام فيه
انما الكلام في عليته فلو ادعى البداهة في تحقق الامر الذي هو معنى العلة بين التساوي والافتقار
فمع عدم دلالة العبارة عليه وعدم مساعدة قوله ولذلك ترى الخ لكون دعوى البداهة
في اصل الدعوى وليس اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان تنفر البهائم عن صوت يحتمل
احتمالا ظاهرا انه من جهة انه لم يكن هناك صوت فوجد وهو معنى الحدوث وما ذكره
الاستاد في الحاشية من توجيه التأييد بجعل البهائم بالنسبة كشف والبهائم كيف
يقدرون على التأليف قياس شرطه كلية الكبرى بل الظاهر ان العلم انما يحصل لها بطريق
العادة كما في سهامة عند استماع اسامي لها فانها تلتفت عالمة بما وضع تلك الاسامي
لها بل لما عطف بما عقيب الصوت وتكرر ذلك تنبهت لما تعطف عند استماع تكراره
قال المصنف وقد يعود وجود الحادث ولا يطلبها اي لا يطلبها بمنهج جهة العلم بالحدوث
لا استقلالا ولا اجزاء ولا شرطا فهذا الدليل في جميع المذاهب المخالفين كما صرح به الشارح
الاصفهاني ولا يرد عليه ما اورده المحشي الحلي بلفظه بالقبول في كلام الشارح الجديد لتقصيه
قال الشارح مراتب اربع على التقدير الاول اي ابناء على اعتبار الترتيب بين
ذوات تلك العلل والاعتبار وصف العلية فيصير شرطا والعلية بعبر مراتب احسن الخ

في صورة الجزئية بحيث ستا كما يظهر بالتامل قوله الا ان يقول لو فرض دقيق
لما يعرف ان علة الافتقار بحصر في الامكان والحدوث فاذا لم يكن العلة امكانا ثبت انه
حدوث وفيه دقيق انه لعل هذا معارضة بالنسبة الى دليل ان الامكان علة للافتقار دون
انه اراد بالمعارضة المعارضة اللغوية ومثل هذا وقع في كلام المص في شرح الاشارات
قوله اما لو اراد وان العلة الحاجة كونه بحيث لو وجد كان حادثا فهو لا يصح في
الشرح ان من يقول بان علة الحاجة هي الحدوث قال بان الممكن حين البقاء
لا يحتاج الى المؤثر لعدم علة الحاجة وهي الحدوث ولو كان المراد من الحدوث هذا المعنى فلا يخفى
انه متحقق حين البقاء فهذا الوجه لا يصلح توجيها لكلامهم هذا لكن كلام الشيخ في الاشارات
يؤيد ما ذكره رحمه الله وصرح به الشارح في شرحه حيث قال ثم ذكر ان علة التعلق لو كان
انه كون الممكن مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق انه واما لان هذه الصفة حاصلة
للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليس حاجته حال حدوثه معناه بكون
بعد ذلك مستغنيا عنه ما عليه هذا الكلام المص رحمه الله في شرحه ولا يخفى ان المسبوقية
بالعدم انما يكون حال البقاء اذا اخذت على وجه اخذه رحمه الله فتامل وقوله لكان
حادثا ينبغي ان يقول بدله لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في عبارة المحقق
الشريف وفي قوله لان هذه الحيثية لا تنافي عن الوجود محال مناقشة ينبغي ان يقول عند
الاتحاد لان المستدل بنى كلامه عليه ولم يجزم بمنافاته عن الوجود الا ان يحمل على
ما اشار اليه في الحاشية القديمة من ان الحدوث كيفية النسبة العقلية فيا في عن بوب الوجود
للمهية ضرورة تأخر كيفية النسبة عن النسبة فيندفع هذا الوهم رأسا لان مثل
هذا وقع شايع عندهم كالكاينات بالقوة او لا يتوهم احد انه اصطلاح في الكاينات
عن المشهور ويرد عليه انه ان اريد بالقوة مقابل الفعل فيلزم عدم الافتقار حين الحدوث
ولم يقل به احد لانهم اتفقوا على تحقق الاحتياج حين الحدوث وانما اختلفوا في تحقق الافتقار
حين البقاء وان اريد بالقوة الامكان الذاتي فيلزم تحققه حين البقاء وقد عرفت
انهم ليسوا قائلين به قوله يجوز ان يوجد ممكن يرد ذلك الرجحان من غير احتياج

بحث نفي الاولوية الذاتية

الى غيره لهم هنا مطلبان احدهما ان الذات لا يكون منشأ للاولوية والمراد انها لم يكن كافية فيها والثاني ان تلك الاولوية لا يكفي في وقوع احد الطرفين والمراد بالرجحان
الرجحان بحسب نفس الامر لا الرجحان بالنظر الى الذات فقط اذ مجرد الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين بديهة في انه لا يجوز ان يجتمع الرجحانان فيعند طريان رجحان
الطرف المرجوح رجحانا واعتبار زوال رجحان الطرف الراجح يجوز زوال الاولوية الذاتية بالنظر الى الذات يعني ان الذات لا يابى عن زواله ايضا لان المقتضي لابد ان
يابى عن زوال المقتضى اذا كان تاما كما هو المفروض ثم ان السيد احد الاولوية الذاتية بوجه آخر وهو انه كان الواجب موجودا لانه واجب من غير ان يكون الذات
علة للوجوب والوجوب علة للوجود ولا ان يكون الذات علة للوجود كما هو رأي المحققين كذلك يقول الخصم الممكن موجود لان الوجود اولى والنسبة بالعدم في نفس الامر
من غير ان يكون هناك علية واقتضاء فلا يبطل في الاجمال بالدليل المشتمل على حديث الاقتضاء والعلية بحث الظاهر ان كان ممكن مادي عبارته اذ يمكن ان يقال الذات
لما كانت كافية لوقوع الاولوية الاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية باعتبار كونها علة لها او مستتبعة لها في نقول ان امتنع الطرف المرجوح نظرا
الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا اليها لزم جواز تخلف ما يكفي الذات في اقتضائه
وتخلف ما يكفي الشيء في وقوعه عن ذلك الشيء مثل تخلف المقتضى عن المقتضي بل تخلف المقتضى عن المقتضي
المستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى وعلته
سائر الدلائل فتأمل وقد تبين ان اثبات الواجب عن الاستعانة بنفي الاولوية الذاتية
عن الذات بان يقال لا يخلو اما ان يجب مجموع الموجودات موجود وهو عين الوجود العالم
بالنفس او لا فعلى الاول يلزم ثبوت الواجب تعالى شانه لان هذا الموجود يكون بحيث اذا لحظت
الذهن من غير النظر الى غيره يكون موجودا او لا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه وعلى الثاني مفهوم
الوجود اذ الوجود من العوارض وكل مفهوم يكون عرضيا لمفهوم لابد ان يكون عروضه له
معللا بعلة مجعولا بجعل جاعل الا لكان ذاتيا له اذ هو من خواص الذاتي انها لا يعلل حتى انهم

الفرض

والموجودية فيه فيه انه من قبيل عود العبارة فليتأمل **قوله** لان كون احدهما بحيث والاخرى بحيث انه اقول لم يرد به اتصافهما بالفعل بالحيثيتين بل طلب علة التقدم
والتأخر والتقدم سرى لا اخذ شيء في توجيه قوله فان قيل فان قيل اتصاف الامس بالحيثيتين بالفعل لابد له من احتلاف واختيار بالفعل بين الامس واليوم ولا اختيار بينهما
بالفعل قلنا يمكن ان يقول بان امتيازهما بالحيثيتين مستند الى الاختيار الذي بينهما لا ان الاتصاف بحقيقة التقدم والتأخر انما هو في الذهن ولقائل ان يقول ان يمنع اتصاف
الامس بالفعل بحقيقة التقدم واليوم بالفعل بحقيقة التأخر بل كل الزمان متصف بان بعض اجزائه على تقدير الامتياز متقدم على البعض ويسمى الاول بالامس والاخر باليوم
ويكون وصف الامسية واليومية بعد تحقق الامتياز وفيه بعث **قوله** لعل غرضه ان القائل ان تقدم بعض ان يكون المراد بجواز الاجتماع الجواز بالنظر الى نوع التقدم
المخصوص واراد بقوله بل يجب بل قد يجب واراد رحمه الله التقدم بالذات اصطلاح الحكماء ولو استدل على ان هذا التقدم بالعلية ليس هو التقدم بالطبع كما قرر رحمه الله
من معنى هذا التقدم من حيث عدم الاجتماع وليس هذا من حيث كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وبان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ضروري لكن
بعضها محتاجا الى البعض على تقدير صحته ليس ضروريا لتم الكلام ولم يتوجه البعض المذكور عليه **قال** الشارح لان اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة اي بحيث ذواتها
مع قطع النظر عن الامور الواقعة فيها مع ان التقدم الذي يحكم بينهما ليس من اجزائها ابل لفصل
تأمل وفي الزماني غيره اراد بالزماني التقدم الذي من اجزاء الزمان
الشارح لا يتوقف السابق وان لم يجامع المسبوق فيتحقق زماني هذا الكلام من المتكلمين ليس بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان مع عدم احتياجها ليس زمانيا ولا يمكن
ان يحمل على انه الزامي للحكيم لان الخصم هنا ليس بحكيم لان الحكيم لا يقول بان تقدم
اجزاء الزمان بالرتبة **قوله** وذلك لا ينافي عدم الجزء هذا جواب سؤال مقدر ولا يتوهم
ان قوله فالمنافية تفريع على ما سبق كما لا يخفى **قوله** لصح السؤال بلم حمل كلام

انها
الشارح كلمة لم على انها سوال عن علة العلم على ما دل عليه لفظ طلب وحمل الاستاد على
سوال عن علة الشى فى الواقع كما هو الظاهر من كلمة لم مع انه موجه بكيفية الاحتمال ثم بناء
هذا الكلام وما سبق منه رحمه الله على ان المذكور فى معرض الرسل شبه بلا ترد المنع فى
المقدمات الشبيهة وبحدس هذا الوجه كلامهم حيث ذكر فى مقام الجواب ما لم يصح
للعلية فى نفس الامر ضروره ان كون زيد مع الحادثة الفلانية وعمرو مع الحادثة الاخرى
لا يصلح علة للتقدم والتاخر ولم يرد هذا الجواب وسئل تاما عن علة تقدم الحادثة
ولو كان كذلك لينبغى رد الجواب ثم ما سئل اولا لان السوال الاول لم يحث بعد
الا ان يقول به جواب بعد التقرير وانه دليل على ان المطلب من غير نفسه ممكن
الامكان
ان يقول ان الاستدلال من قبيل ما مر من الاستدلال على ان علة الحاجة هى
وتقريره هاهنا انه لما كان العلم بوقوع تلك الحادثة فى الامس مثلا مستلزما
للعلم بتقدمها من غير ملاحظة امر آخر معه على الحادثة الواقعة فى اليوم على ان
وقوعها فى ذلك الزمان علة للتقدم من غير وساطة امر آخر اذ ليس غير العلة الثانية
بحيث يلزم من العلم به العلم بمعلوله واذا ثبت ان وقوعها فى الزمان علة للتقدم
علم ان المعروض الاولى للتقدم هو الزمان حتى ان غيره انما يتصف به بواسطته
ولما كان العلم بغير الزمان يستلزم للعلم بالتقدم علم ان غيره ليس علة له بل
ما لم يكن لغيره مدخل فى ذلك العلم علم انه ليس له مدخل اصلا وهو غلط وما ذكر
من الايراد والجواب فيجرى هاهنا فتامل لم يكن جعله من فروع ما مر من كلام
الشيخ وبيجى فى المتن من ان العلم اليقينى بكل ما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه
اذا لم يكن محسوسا كما فيما نحن فيه الا ان يقول فى التخصيص اذا لم يكن ضروريا لكن
الاول هو الذى فسره المحقق الشريف وقد تلقاه الاستاد بالقبول على ما مر
نعم الدليل الذى سيذكره الشارح على انه يدل على ان الظاهر تخصيص على ما فى حاصل
الشارح عقيب عدم الواسطة فى الاثبات لا فى الثبوت بعد العرض الاولى
ما لا يكون بينه وبين معروضه واسطة فى الثبوت مخالف ما حققه فى حاشية المطالع لانه يشير

جنى الواسطة فى العروض الا ان يقول اراد الشارح بعدم الواسطة فى الثبوت عدم
الواسطة فى العروض على انه قد يغنى العرض الاولى بذلك المعنى فتامل قد علمت المعنى
المراد من التقدم المشترك من اقسامه الخ هذا الجواب انما يدفع السوال اذا حمل السوال الثانى
على انكار تحقق الامر الصالح للتقسيم ولقائل ان يحمله على طلب بيانه سابقا قبل التقسيم
وجوابه ان صاحب السوال قد صرح بانكار المعنى المشترك وعلى دفع كلا وجهى
السوال ان يقول بالتقسيم اللفظى بناء على الاشتراك اللفظى كما فهم من الشفاء وذهب اليه
السيد ثم علام هربانه فى غير الآن ان محل بحث الآن يحمل الآن على التمسك
وانه يمكن ان يقال كل ما له شرف فله تقدم وتبين عند العقل والسائل لا ينكر
اطلاق التقدم على الرتبى على انه يمكن يكفى لصحة الاطلاق تحقق العلاقة فى البعض
ويمكن حمل العلاقة فى كلام المعترض على علاقة النقل دون المجاز ولو سلم فلعل
التخصيص لان هذا المجاز يتحقق عرفا شائعا فان هذا التعميم بالحقيقة للتقدم
فلو جعل للمقدم فينبغى اعتبار الحيثية ليرجع الى ما هو المقصود بالذات اعنى التقدم
فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة وذلك لان تلك الحوادث ازمنة اذا كانت
معلومة قدرت بها او بغير معلومة هذا وانت خبير بان اطلاق المتقدم والمتاخر
على زيد وعمرو مثلا فى العرف انما هو باعتبار وقوع احدهما فى الامس والآخر فى اليوم
مثلا ولا موقف على اعتبار كونها معلومة قدر بها غير معلوم وكذا اعتبار المعية
بين الحوادث لا موقف على الاعتبار المذكور والاولى ان يقال المعية الزمانية الحقيقية
عندهم يحصل من الامور الواقعة فى زمان واحد كما يحصل التقدم والتاخر الزمانى
الحقيقى منها باعتبار وقوعها فى الزمان المتقدم والزمان المتاخر ومن هاهنا
علم ان اتصاف الحوادث بالتقدم والتاخر انما هو باعتبار وقوعها فى تلك الازمنة
المتقدمة والمتاخرة فحصل التقدم والتاخر العارضين للحوادث قسما آخر مغاير
للتقدم والتاخر العارض للازمنة الواقعة هى فيها تعسف وقد يقال فى تلك
الحاشية نظر من وجوه منها ان المعية من المتضايفين ليس الا مثل المعية من

على ما هو مذهب بعضهم من
حقيقة الزمان

زيد وعمرو مثلا ولا فرق بين نفس المعنين باعتبار ما في المعية انما الفرق باعتبار امر خارج وهو ان هذه الحالة في المتضايفين مقتضى ذاتهما بخلافهما في زيد وعمرو وهذا الفرق لا يوثر في جعلهما معيتين احدهما بالذات والاخرى بالزمان والا لزم ان يكون جميع اقسام التقدمات والمعيات اذا كانت بمقتضى الذات داخلة في الذاتي وخرجت عن اقسامها مثلا التقدم بالطبع اذا كان بمقتضى ذات المتقدم يكون داخلا في الذاتي فاذا كان بمقتضى الغير يكون داخلا في المتقدم بالطبع وقس عليه ساير اقسام السبق والمعية ومنها ان استناد المعية بين المتضايفين الى وقوعهما في زمان واحد لا يقدح في كونها زمانية حقيقة لان المراد بالزماني الحقيقي ان يكون عرضا اوليا للمعين والعرض الاولي للشي على ما صرح به السيد المحقق في حاشية المطالع بان لا يكون بينه وبين المعروض واسطة في العروض لا بان لا يكون بينه وبين المعروض واسطة في الثبوت ومعلوم ان وقوعهما في زمان واحد ليس واسطة في عروض المعية للمتضايفين بعرض المعية اولا وبالذات الا ان يقال المراد بالعرض الاولي ههنا ما لا يكون محتاجا الى الوسط في الثبوت مطلقا كما يظهر من كلام الشارح في هذا المقام لان المعروض الحقيقي لو كان واسطة في العروض لعله هو وقوع هذا او وقوع ذلك في زمان واحد لا انا نقول بعد الاغماض من بعده بحسب اللفظ نقول في المعية الزمانية الحقيقية الوقوعين فلا بد له وان المحقق ههنا ليس في مقابل الاضافي والاعتباري في مقابل المجازي ومعلوم انه يمكن لا يكون استناد المعية الى الوقوع المذكور سببا لكون نسبة المعية اليهما على سبيل المجاز كما لا يخفى ومنها ان التوقف في عدم تحقق المعية الزمانية حقيقة على مذهب الحكماء لا وجه له لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان تحقق بين الازمنة وهو ظاهر البطلان او بين الذاتيات وهو باطل بالبيان الذي ذكره في المتضايفين او بين الزمان والزماني وهو ايضا باطل بمثل ما ذكره في المتضايفين وهو ان المعية بينهما لو وقع الزماني في الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان العلاقة بين الزمانيات لعلها كالتحصر في وقوعهما في زمان واحد وكذا بين الزمان والزماني لا ينحصر العلاقة في وقوع احدهما في الآخر

فعلى تحقيق بين الزمانيات او بين الزماني والزمان علاقة معية من حيث الاجتماع فيكون زمانية حقيقية غير مستندة الى وقوعهما في زمان ووقوع احدهما في الآخر وفيه تعسف ومنها ان القول بعروض المعية للمتضايفين مع القول بان عروضها لهما من جهة وقوعهما في زمان واحد ينافي القول بكونها ذاتية لهما ظاهرا او توجيهه ان يقال المراد من كون المعية بالذات ان يكون الذات مقتضية لها وان كان بواسطة مستندة اليهما فان وقوعهما في زمان واحد بمقتضى ذاتهما الشارح وان اختلف ان المقتضي للتقدم بالعلية عنده وهو الفاعل المستقل والجهة الخارجة عنه فلا تعدد ولو سلم فلا تعدد بالذات وان اختلف بالاعتبار فيتحقق المعية بالعلية في الجملة فتامل في الثاني لما كان الطاعن منشاؤهم القائل يمكن تطبيق كلام القائل على ما قرره الشارح بعنايته بان يقال المراد انه كما لا يعقل ذلك فيما اجزاء الزمان لا يعقل في عدم الزمان وقد حصر هذا النوع في الامرين وبما قررنا يندفع ايراد آخر على القائل المحقق وهو انه لا يلزم من حصر موضوع التقدم في اجزاء الزمان حصر موضوع المعية فيهما اذ لا يلزم اتحاد الموضوع فيهما لو علا فليتامل فذاي في كل واحد من الوجهين او في ان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى بناء على عدم تمام شي من الوجهين ووجه التامل انما منع المقدمتين وهي ان كون الاحتياج الى المتقدم بالعلة ضروريا في كل مع وكون المتقدم بالطبع قد لا يحتاج اليها المعلولات لا يوجب كون الاحتياج الى المتقدم بالعلة اقوى من الاحتياج الى المتقدم بالطبع مما يحقق الاحتياج الى المتقدم بالطبع فان قلت يمكن انه منع كون المتقدم بالطبع غير ضروري في بعض المعلولات فان التاثير والايجاد متقدم بالطبع على وجود المعلول وكذا يمكن منع كون المتقدم بالعلة ضروريا في جميع المعلولات اذ لم يحقق في المبدع الحركب اذ لا يتحقق ههنا معنى الوجود بالاستقلال وهو معنى المتقدم بالعلة قلت الحوادث الا ان التاثير ليس متقدما بالطبع بالمعنى الذي كان الكلام فيه وهو ما لا يكون فيه تقدم الوجود على ما سمي في بحث العلة والمنع ان الامكان والتاثير خارجان عن تعريف مطلق العلة والجواب عن الثاني ان كلام الشارح كان صريحا في تحقق التقدم بالعلة في كل ما له

فاعل وموجد على ما عرفت وكذا كون المتقدم بالعلية مفيد الوجود بخلاف المتقدم
بالطبع لا يوجب ان يكون الاحتياج اليه اقوى الا ان يقال اولا انما يحتاج الى الفاعل
المستقل واحتياجه الى غيره من جهة ان استقلاله موقوف عليه لكن هذا في غير الجزء
مسلم واما في الجزء فلا وايضا الاحتياج الى الجزء الذي هو متقدم بالطبع لما كان من حيث
الذات بخلاف الاحتياج الى المتقدم بالعلية لانه من حيث الوجود يكون اقوى
ولكن ان يقال هذا مع انه خلاف ما قرره رحمه الله يرد عليه ان التقدم بالطبع انما هو باعتبار
الوجود كما علم من كلام الشيخ والجزء يتقدم على احد بما بحسب الذات ولا كلام فيه والآخر
باعتبار الوجود والكلام انما هو في هذا التقدم وحصر السبق في اقسامه الخمسة المشهور
بطريق الاستقراء فان قيل اذا كانت العلة اقوى فالمع اقوى فكيف وجه قوله
ثم في ترتيب كون الترتيب المرتب عليها اكمل على ذلك قلت لعل الاحتياج ليس عليه
مستقلا للترتيب المذكور ولا خفاء في جواز احتمال المذكور في العلة ان قصد ويمكن ان
يقال ان اللازم كون نفس الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى من الاحتياج من غيرها
ولا يلزم منه الا كون السبق بالعلة اقوى من نفس السبق بالطبع لا كون صدق السبق على
السبق بالعلة اقوى من صدقه على السبق بالطبع حتى يلزم التشكيك في مفهوم المشتق
هذا انما يدل لكن فيه بحث اذ قد سبق منه رحمه الله ان المقول بالتشكيك هو
المشتق وانه قد تقرر ان الامور العامة هي المشتقات فالمقصود ههنا هو مقوليته
على اقسامه التي هي المعروضات والاعتبار عليه ويمكن ان يقال لعل الاشتراك الذاتي للتشكيك ح
حيث ذهب الى الامور العامة في المبادي فتأمل ثم انه اشار الى اثر الشارح حيث اورد عبارة
يوهم ان المقصود من هذا الوجه بيان اولوية السبق بالطبع والسبق بالعلة على جميع ما عداهما من السبق
كذلك لعدم جريانه في ولو تنبيها في مفهوم السبق بالقياس الى السبق الزماني عند المتكلم والزماني
الحقيقي عند الحكيم وان جرى في الزماني الحقيقي عند المتكلم قال ويحصل من العبارتين
لا يخفى ان هذا مشترك بين توجيهه رحمه الله وتوجيه الشارح ولعل وجه تخصيصهما بالاشتهار
هذين التقدمين وكون لفظ التقدم موضوعا لهما اولا كما فهم من عبارة الشفاء واما قوله

من

من الفائدة المعتد بها فانما هو بالنسبة الى توجيه الشارح فان لتوجيه الشارح ان يكون غيرهما
داخلا تحت العارض ويكون معناه لو لم يكن التقدم بسبب عارض زماني او مكاني
بسبب عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من الفائدة المعتد بها واما في توجيهه رحمه الله
فلا فائدة فيه الا انه لو ترك غيرهما لفهم الحصر في الاولين على ما يدل عليه لفظ الدوام
والا فمعلوم بداهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما ويمكن توجيه كلام المص بانه لا بد في
اعتبار عروض التقدم من اعتبار ما فيه التقدم ففي تقدم اجزاء الزمان ما لم يعتبر الوجود
والارتسام لم يعرض التقدم والوجود من العوارض حمل الحقيقي في كتاب التفتيش
حمل اللفظ في الاصطلاح على المعنى اللغوي بعيد بدون قرينة واضحة خصوصا اذا اقترن
بلفظ الحقيقة واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التشبث الى آخر
الحاشية ههنا بحث وهو انه بهذا الكلام ينهدم بنيان ما حققه سابقا وهو ان الحق
ان النسبة بين الحدوث الزماني والاضافي مساواة ولا حاجة للشارح في بيان
اخصية الحادث الاضافي الى التكلف المذكور وهو اعتبار المقايسة بالفعل في مفهوم الحادث
الاضافي فان الزمان حادث زماني وليس حادثا اضافيا ثم والا لزم ان يكون
للزمان زمان ويرد انه ما قيل انه اذا كان القديم الاضافي اعم من الزماني وبين
الحادثين يتحقق المساواة فكيف لا واسطة بين الزمانين لا يتحقق الواسطة بين الاضافيين بالضرورة
ثم نقول الظاهر من تقرير الشارح ان التشبث انما يلزم لان الزمان لا بد ان يكون
داخلا في احدهما لامتناع الخلو منهما وفي كل منهما يعتبر الزمان فيتسلسل ولو كان معتبرا في
احدهما فقط لا يلزم التشبث فقوله والغرض من ذلك الا ايلام ما فهم من الشرح والنهاية
من كلامه ههنا حيث قال يقتضي وقوعه في زمان وكذا من كلامه في الحاشية التي بعد هذا
انه جعل الزمان في تعريف الحدوث الزماني قيدا للوجود وهو بعيد غاية البعد ويمكن ان يقال
انه رحمه الله في صدد توجيه المقام ولم يبال بمخالفته لتقرير الشارح فليتأمل ثم قد في زمان
في تعريف الحدوث في كلام الشارح يحتمل وجوها ثلاثة الاول هو الظاهر قيد للعدم
والثاني انه قيد للمستمر والثالث انه قيد للوجود فعلى الاول لا ملائم قول الشارح

یکون مزمانی زمان ورد علیه ان التسلسل المذکور یکون علی سبیل التعاقب الا ان یق
فی الجواب ان التسلسل علی سبیل التعاقب باطل علی مذهب المصنف وسائر المتکلمین نعم یمکن ان یق
لو کان الزمان معتبرا فی القدم والحادث الزمانی وکان الزمان حادثا زمانیا
لزم ان یکون الزمان ای کل الزمان الممتد مسبوقا بزمان آخر وهو خلف وعلی الثالث
یرد انه لم لا یجوز ان یکون الزمان طرف مسبوقیة بغیره من غیر حاجة الی زمان آخر
واما الثالث فبعید عن العبارة غایة البعد کما هو   المناقشة متوجهة علی عبارة
الشارح الاصفهانی ای هذا انما یرد لو اراد الشارح دفع المناقشة التی اوردها
السید علی الشارح الاصفهانی ولیس کذلک بل غرض الشارح انه لو اراد
المناقشة علی تقریره حیث فسر قدم الاتصاف بلا مسبوقیته بعدم الاتصاف
والحدوث بمسبوقیته بان هذا التفسیر خلاف الاصطلاح لا یجدی لرفع التسلسل لانا اذا اعتبرنا
لفظ القدم والحدوث واکتفینا بما فسر به لکان لزوم التسلسل بحاله وایضا
لا یجری فی هذا التفسیر بطریق المجاز یدل علی ما ذکرنا ان البحث الذی ذکره قدس سره عن المناقشة
التی ذکرها الشارح اذ مدارها ما ذکره الشارح علی ان المورد خلط بین وجود
الشیء لنفسه ووجوده لغیره والقدم والحدوث انما هو باعتبار الاول ومآل
ما اورده قدس سره الی انه خلط بین وجود الشیء فی الاعیان ووجوده فی الاذهان
فان القدم والحدوث باعتبار الاول دون الثانی وذلک الاختلاف فی تقریر
الایراد بین الشرحین اذ مدار هذا الشرح علی جعل المورد الاتصاف بالقدم والحدوث
قدیما وحادثا ومدار الشرح القدیم علی جعل نفس القدم والحدوث قدیما وحادثا
باعتبار الوجود الذهنی لهما وکیف یتوهم ان الشارح اراد دفع المناقشة التی
اوردها قدس سره علی الشرح القدیم والحال انه قدس سره بعد الفراغ من البحث
والمناقشة ذکر انه لا مخلص عن لزوم البحث الا بان ذلک باعتبار الاتصاف کما قرر
هذا الشارح بعینه فما قرره الشارح ما ذکره قدس سره فی المخلص بعد تقریر المناقشة
فلا مجال لتوهم ان المناقشة التی ذکرها علی هذا التقریر التی ذکرها قدس سره قبل هذا التقریر

ایل

ویمکن ان یق له رحمه الله ان السید المحقق اورد المناقشة اولا ولم یتوجه لدفعه
واورد بحثا علی تقدیر التسلسل عنها ثم قال ولا مخلص الا بان یق وقال فیه ما نقله
الشارح ولما کان هذا مختصا عن البحث المذکور دون المناقشة نبه علی لزوم
شمولها فی هذا التقریر ایضا وکان القدم والحدوث اصطلاحا مختصا بالموجود الخارجی
ولم یجر فی الوجود الذهنی کذلک لم یختص بالوجود فی نفسه ولم یجر فی الوجود لغیره
کالاتصاف فحمل رحمه الله کلام الشارح علی انه فی صدد دفع تلک المناقشة علی
الوجه الذی غیر الیه الکلام اذ ما ذکره من التقریر لم یحسم مادتها وانت خبیر بان
المناقشة باقیة بعینها اذ الاتصاف امر عقلی ولیس عینیا فی الاعیان فی المعنی الاصطلاحی
للقدم والحدوث اعم من الوجود فی نفسه او لغیره وفیه تعسف قال قدس سره وههنا بحث
وهو ان القدم والحدوث انما یوصف الشیء بهما بحسب وجوده فی الاعیان کما اشار الیه واذا کان
باعتبار من لم یوجد فی الاعیان فکیف یوصفان بالقدم والحدوث وان جاز
وصفهما بهما نظرا الی وجودهما فی الذهن فلا فرق بینهما اذ الان وجودهما فی الاعیان
حادث وفی علم الله تعالی قدیم فلا یصح قوله فیکون للقدم قدم وللحدوث حدوث
ولا مخلص الا بان یق وذلک باعتبار اتصاف القدم والحادث بهما فی نفس الامر الی آخر
ما افاده ونقله الشارح   فان اکتفی بالحدوث بهذا المعنی وکان هذا منهم
توجیه لکلامهم کما نقله عن الشیخ من ان الممکن فی نفسه لیس المراد انه لیس بالفعل بل المراد
انه لیس بالامکان وهم قد عبروا عن هذا الامکان تارة باللیس کما نقل عن الشیخ وتارة
بعدم الاقتضاء کما نقله الشارح والمراد واحد ولا یخفی ما فی هذا التوجیه من التکلف لان المراد
بالامکان ان کان امکان الوجود والعدم فلا اختصاص بالعدم فکما صح ان الحادث
مسبوق بالعدم بهذا المعنی صح ایضا ان یق انه مسبوق بالوجود بهذا المعنی وان
کان المراد امکان العدم فکما ان امکان العدم متقدم علی وجود الحادث فکذا
امکان الوجود فلا فرق لکن ان یق مرادهم من العدم الذی قدم علی الوجود فی الحدود
الذاتیة هو صرافة الذات ای الذات الماخوذة من حیث هی بناء علی تقدیم حیثیة الذات

على الوجود وهو اولا تصور في القدم بالذات لانه مخصوص بذاته تعالى ووجوده عين ذاته
وليس له حال التجرد عن الوجود وقول الشيخ يلمع في نفسه ان يكون ليس حيث قيد
بقوله في نفسه الى آخر ما نقل ظاهر الانطباق على ما ذكرنا فتامل الشارح ثم نقل
الكلام الى قدم العدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل قال السيد المحققين يجوز كون
قدم القدم عين القدم للذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم تسلسل وانما جاز ان يكون
طبيعة العدم موجودة في الخارج في ضمن بعض افرادها فقط ويكون قدم العدم امرا عقليا
معدوما في الخارج فلا تسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه وقد نوقش في الجواب عن
الاول انه قد جرى في كلام الاستاد ان كل صفة قائمة بشيء كانت صفة لذلك الشيء وكان
الغير موصوفا بها ولو كانت قائمة بنفسها كانت صفة لنفسها وصح اتصاف نفسها
بها كالصفة القائمة بالغير والصفة المفروض انه قائم بالنفس وح لو كان القدم
قديما كان قدما بالعدم آخر قائم به لا بنفسه بل بنفسه صفة للذات القديمة وكانت تلك
الذات قديمة بها وعن الثاني بما مر في الشرح وقرره ان كل صفة من شانها
الوجود في الاعيان لم يمكن اتصاف شيء بها الا بوجودها فيه موجودا عينا وح نقول
لو كان القدم موجودا في ضمن بعض افراده كان من شان مهيته الوجود في الاعيان
فلم يمكن ان يتصف القدم بالعدم الاعتباري الا ان يقال بما ذكرت انما يسلم في
المهيات النوعية ولعل القدم طبيعة جنسية بالنسبة الى افراده فليتامل وانت بما سمعت
في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وانه لم يصير ذا محل لوجهين الاول ان مجرد
المسبوقية بالغير بمعنى الحدوث الذاتي بل لا بد من المسبوقية بالعدم كما مر فلا يلزم من مسبوقية
العدم الذاتي بالموصوف حدوثه الذاتي الا ان المسبوقية بالموصوف تستلزم المسبوقية
بالعدم في مرتبة ذات الموصوف وقد عرفت انه لا يلزم والثاني انه لا يلزم من عدم
وقوع العدم الذاتي في مرتبة وجود الموصوف وقوع نقيضه الذي هو الحدوث الذاتي واتصاف
الموصوف به كما عرفت ان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع فيجب ان يكون وصف
آخر وقد نوقش النظر وان المفروض متقدم بالذات على عارضه فالمهية متقدمة بالذات على وجودها العارض

بها في تلك المرتبة المتقدمة كانت معدومة فيلزم كون كل ما كان وجوده معروضا للوجود مسبوقا
وجوده بالعدم وهذا بخلاف القدم بالذات وهو الواجب تعالى شانه اذ لا يكون موجودا بمعنى
المعروض الوجود ويرد عليه انه منقوض بما مر فلا يكون له مرتبة في وجود العلة الا العدم الا ان
المرتبة ليس طرفا حقيقيا للوجود او العدم بل بمعنى عدم المعلول في مرتبة وجود العلة انه لما كان
لوجود العلة رتبة التقدم اي لما كان متقدما بالذات على وجود المعلول كان لعدم المعلول
رتبة التقدم بمعنى انه كان متقدما بالذات على وجوده فلا يرد انه لو سلم ان عدم المعلول
في مرتبة وجود العلة لا يلزم تقدمه على وجود المعلول لان ما مع المتقدم لا يلزم ان يكون متقدما
في المعية والتقدم الذاتيين كما هو المشهور لان المعية ههنا انما هي في صفة التقدم والمعنى
اذا كان وجود العلة متقدما بالذات على وجود المعلول ففي هذه المرتبة النفس الامرية اذا لم يتحقق وجود
المعلول وتحقق عدمه كان العدم واقعا في المرتبة النفس الامرية وكل ما هو واقع في تلك المرتبة النفس الامرية
كان متقدما وهذا بخلاف ما مع المتقدم اذ قد يكون المعية بينهما من حيث انهما الذاتي كالمعلولي
معلولي علة واحدة فاذا كان احدهما سابقا على معلوله وعلة له لا يلزم كون الآخر
المقارن له في المعلولية متقدما على علته الآخر لانه ليس واقعا في المرتبة النفس الامرية واراد بالاول
وجوده في تلك المرتبة وما كان عدم فيهما ونسبته هذا انا لمهيته من حيث هي لانها ليست الا هي
ليس على ما ينبغي لان المصداق ههنا انه ليس متقدما بالذات بخلاف ثمة اذ المصداق
ثمة كونه ليس ذاتا ولا ذاتيا على ما يجيء ولهذا اما كان متقدما لا بالامكان صدق
انه في تلك المرتبة مع كونه خارجا عن العلة واراد بتلك المرتبة في قوله ولا اتصافه بالعدم
في تلك المرتبة مع كونه خارجا عن العلة النفس ولذا قال فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه
متاخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه فلا يوجب عليه انه ينبغي ان يراد بعد قوله كما في الامور
ليس بينها علاقة العلية والمعلولية قولنا ولا علاقة التضايف بناء على ان المتضايفين
يوجد احدهما في مرتبة وجود الآخر اي المرتبة المعية فتامل لا ان يكون له في تلك المرتبة
العدم يمكن ان ينبه عليه بوجوه الاول انه لو كان عدم الشيء متقدما بالذات على وجود
هذا الشيء واقعا في مرتبة علته لزم احتياج وجود الشيء الى عدمه ومعلوم انه لا علاقة ذاتية

بحث خواص الواجب

بين الشيء ونقيضه بحيث يكون احدهما علة للآخر ومتقدما عليه بالطبع او بالعلية
الثاني ان العدم الازلي للممكن لا شك انه مسبوق بعدم علته ففي مرتبة عدم علته
لا يكون هذا العدم واقعا ومعلوم انه لا يكون وجوده ايضا واقعا فيه بل هذه المرتبة
خالية عن عدم هذا الممكن ووجوده معا واذا عرفت حال العدم فقس عليه حال
الوجود الثالث انه لما كان عدم الممتنع موقوفا على عدم علة وجوده فلا بد من وقوعه
في نفس الامر حتى يصح وجود الممتنع ويتحقق العدم في نفس الامر بدون علته التي هي عدم
علته الرابع ان عدم الممتنع لو كان واقعا في نفس الامر قبل وجوده فكان واقعا
في الزمان لانها قبلية كذلك كانت زمانية فكان عدم المعلولات القديمة واقعة
في زمان قبل وجوده فكانت حوادث زمانية هف قوله لانا نقول كل سلب
الوجود في زمان اما السر في ذلك ان الزمان ظرف حقيقي للوجود والعدم فاذا لم يكن
ظرفا فالسلب ذلك الوجود بالضرورة واما المرتبة فليس ظرفا حقيقيا للوجود والعدم
فاذا قلنا وجود الممتنع في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على نفسه واذا قلنا عدمه
في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على وجوده فارتفاع الوجود في تلك المرتبة وارتفاع
العدم فيها يرجع الى ان الوجود غير متقدم على نفسه والعدم غير متقدم على الوجود
وكلاهما حق على ما عرفت وليس هذا الارتفاع للنقيضين ام على ما لا يخفى وما
قررنا ظهر من ان المرتبة ليس ظرفا حقيقيا للوجود والعدم لا يتوجه الايراد بانه اذا
لم يوجد الممتنع في مرتبة العلة المستقلة يلزم تخلف الممتنع عنها اذ التخلف عبارة عن وجود العلة
في ظرف لم يوجد الممتنع فيها وههنا ليس كذلك بل يرجع هذا الى ان العلة اقوى واولى
بالوجود من معلوله وليس تخلفا ام قال الشارح يعني ان للواجب ايضا لوازم
عدل عن عبارة الشارح القديم حيث قال فراينتوا للواجب خواص بحث اما
اولا فلعدم دلالة عبارة الكتاب على معنى الاختصاص واما ثانيا فلان دعوى الاختصاص
لا يصح الا في الثانية وحمل الاختصاص على الاضافي تعسف اذ لم يذكر ههنا ما يغاير الواجب حتى
يكون الخاصة بالنسبة واما ثالثا فلانهم لم يذكروا ههنا ما يدل على نفيها عن غير الواجب

فلا يخ

فلا يتم التقريب قوله فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان واعلم ان اللازم منه عدم كون
وجود كل جزء نفس ماهيته على طريق رفع الايجاب الكلي اذ لو كان وجود كل جزء نفس ماهيته
ذلك الجزء وماهية كل جزء غير ماهية الجزء الآخر حتى يتصور التركيب العقلي لم يصح الحمل الذي هو لازم
للتركيب العقلي ولا يلزم منه كون وجود المجموع الذي فرض انه ذات الواجب غير ماهيته والمحذور
هو هذا وذلك لانه يجوز ان يكون هناك مفهومان متغايران يكون المؤلف منهما
نفس الوجود القائم بذاته وماهية كل منهما واحد منهما غير الوجود ولدفع هذين الاحتمالين
كتب الحاشية المصدرة بقوله وتفصيل المقام وحصر الاحتمالات المتصورة في
التركيب العقلي وابطل جميعها وخلاصة ما يستفاد من هذه الحاشية لدفع هذا الايراد
انه اذا لم يكن وجود كل جزء نفس ماهيته فلا يخلو اما ان يكون وجود شيء من الجزئين
نفس ماهيته او لا يكون وجود شيء من الجزئين نفس ماهيته ~~فلا يخلو اما ان يكون~~ واشار
الى دفع الاحتمال الاول بقوله وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو عين الوجود واجبا والى
دفع الثاني بقوله وعلى الثالث اما ان يكون الى آخره وبناء كلامه رحمه الله على ان الجزء
العقلي لما كان متحدا مع الكل في الموجودية في الخارج فلو كان احد الجزئين محتاجا
محتاجا في الموجودية الخارجية الى الغير لزم احتياج الكل في الموجودية ولما تعرض في
حاشية الحاشية لبعض الاحتمالات التي لم يتعرض لها في الحاشية لم يقل وتفصيل
الدليل بل قال وتفصيل المقام هذا ثم يمكن دفع الايراد بوجوه آخر منها انك قد
عرفت فيما سبق ان الوجود ان كان قائما بنفسه كان وجودا لذاته وان كان
قائما بغيره كان موجودا فحينئذ لو لم يكن واحد من الجزئين عين الوجود ومعلوم ان الوجود
الذي هو عين الكل او عين الجزء الآخر لم يكن قائما به والا لم يكن الكل او ذلك الجزء
موجودا لذاته لم يكن ذلك الواحد موجودا ومنها ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالجزء الذي
لم يكن عين الوجود لم يكن موجودا وهذان الوجهان متغايران متفاوتان
ومنها ما اشار اليه في الحاشية التي صدرها بقوله ويمكن تلخيص الدليل من انه يلزم

وموجود ابدا ...

وجود الموجود ويكون ان الجزء

حاشية ج

حمل الممكن على الواجب حملا ذاتيا ومنها انه قد صرح الشيخ في مواضع بتقدم الطبيعة لا بشرط
شيء على الطبيعة بشرط شيء بتقدم البسيط على المركب وقد نقله رحمه الله عنه في بحث الماهية
ومنها ان الوجود وان كان واحدا لكن نسبة الوجود الواحد الى الطبيعة لا بشرط
شيء متقدم على نسبته الى الطبيعة بشرط شيء وما وجهنا كلام الشيخ ذكره العلامة
في حواشيه على حكمة العين ثم في الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين يلزم كون
الواجب محض الممكنات تعالى شانه عن ذلك وبما قررنا من الوجه الاخير من الوجوه
المذكورة يمكن دفع اصل الايراد الذي ذكره الشارح بان يق لو كان الطبائع
موجودة في الخارج حقيقة كما هو راي الشيخ والمص وغيرهما من المحققين فقد عرفت ان
الجزء اي الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الكل وهو الطبيعة بشرط شيء وفي تعلق الوجود
وبسببه وحاصله ان الجزء المخصص احق بذلك الوجود من الكل ومعنى التقدم الذاتي
هو هذه الاحقية والاولوية على ما يستفاد من كلام الشيخ فيلزم تقدم الجزء على الكل
في موجوديته في الخارج والتقدم الذاتي ملزوم الاحتياج فيلزم احتياج الواجب
الى غيره في الموجودية الخارجية فتعين وفيه بحث لان تقدم الوجود الواحد على نفسه
باعتبار تغاير النسبتين احتمال معقول لكن اتمامه القول به في مقام المنع
والتجويز واما في مقام الاستدلال فالمنع متوجه عليه كيف والاستاد ممن لم يجوز
وابطل كون الاتحاد في حمل العرضيات اتحادا بالذات بانه يلزم منه كون
الابيض الموجود بعد زيد بالذات بل بالزمان اي المتحد مع زيد بالوجود حقيقة وذلك
يلزم تجويز كون الوجود الواحد متقدما على نفسه باعتبار النسبتين وايضا يشكل
القوم عند ذكر خواص الذاتيات قالوا من خواصه تقدم على الذات بالوجود دون
ان الجزء المحمول لما كان متحدا مع الكل في الوجود الخارجي فكيف يتصور تقدمه عليه لو كان
هذا اي تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبارين امرا مقررا عندهم مسلما بينهم لم يشكلوا
ثم يمكن دفع هذا النقض بهذا الاحتمال في مقام المنع واما مقام الاستدلال فلا دفع له
وان لم يكن الطبائع موجودة في الخارج حقيقة لم يكن الواجب في حد ذاته ملك

وسيجي ما فيه

المهيات

المفهومات التي فرض انها اجزاء الواجب وتسميتها بالاجزاء كان مجرد الاصطلاح اذ عند
اصحاب هذا المذهب ان الشخص البسيط الموجود في الخارج ينتزع العقل منه المفهومات التي هي حد
منها ان كان ماخوذا من الذات بلا ملاحظة امر آخر كان ذاتيا والا كان عرضيا
ويسمى بحقيقته وتفصيله في كلام الاستاد في بحث الماهية واذا لم يكن المفهومات اجزاء
حقيقة فلا يجب نفيها في هذا المقام والغرض تعلق هذا ولم يرح اذا ما كان قبيه
معقول وقوله وايضا يحيل وجوب احد بما هو الظ انه دليل آخر على ما يدعيه قوله
بعد ذلك ولا يرد هذا على الدليل الاول الذي اوردناه بزيادة لفظ الاول على ما
في كثير من النسخ وتقريره ان حق الواجب تعالى شانه لو تركب في العقل فتركيبه اما
من الجنس والفصل او من مفهومين متساويين او من نوع بسيط وتشخص وعلى التقادير
يلزم تركبه من النوع والتشخص وهذا الكلام منه مبني على ما حققه في الحاشية القديمة
موافقا لراي المتاخرين الى ان التشخص يحمل على امر زائد على النوع نسبته الى
النوع كنسبة الفصل الى الجنس وذلك لان مفهوم الجزئي يمنع الشركة ومفهوم
الكلي لا يمنع فلابد من اشتمال مفهوم الجزئي على امر زائد على مفهوم الكلي بناء على
ان الجزئية والكلية من عوارض المفهوم وحاصله ان النوع بشرط التشخص
دون انضمام التشخص فيهما لاشتيهما كما تقرر في موضعه ليس موجودا في الخارج فلم
موجودين بعينهما ولم يكن تصوران انفكاك من الماهية والوجود تمشيا والى
ما ذكرنا اشار بقوله لا يحلله الى ماهية وتشخص واما ما ذكر ان العقل لا يحلله الى
ماهية ووجود فليتمم كلامهم وليس الدليلين عليه وقد ان معنى كلامهم ماهية الواجب
هي ليس الا ان وجوده عين ماهيته يعني ان العقل لا يحلله الى ماهية ووجود واما ان
العقل لا يحلله الى ماهية وتشخص فليس معنى هذا الكلام وما نقله قدس سره من ابطال المواد
عن المص في شرح الاشارات يدل على ما ذكرنا فان الشارح قبيل الثالث
بالبرهان ان وجود الواجب عين ماهيته يجوز ان لا يكون عين ماهية النوعية
فلنا مع كون الماهية ممكنة فيلزم امكان الواجب ثم يرد عليه ان هذا الدليل لا يفي

والمعلوم ح

الحكمة الثالثة

كون الواجب مركبا من مفهوم متباين جزئي واشار الى وروده في
حيث قال لا يرد هذا على الدليل الاول حيث قيده بالاول مشعرا بانه يرد على الدليل الثاني
فان قلت على الدليل الاول ان صحة الحمل انما تقتضي اتحاد الطرفين في الوجود في الخارج
واللازم في المركب العقلي كون مفهومهما متغايرين بحسب العقل فلا منافاة قلت المعتبر في
صحة الحمل كون الوجود المنتزع من احد الطرفين عين المنتزع عن الآخر ومفهوما الواجب
المركب متغايرا مفهوما انه من تتمة الدليل ووجهه ان هذا المفهوم المركب المفروض انه واجب
الوجود عين الوجود ولا شيء من الواجب جهة غير جهة الوجود واما الصغرى فلما مر واما الكبرى
فلما ثبت اوح وقد ذكر كون الواجب محضا بسيطا لا تحليله العقل الى جهة وتشخص لم يتم كلامه مهم
لا مدخلية في تتميم الدليل واعلم ان المركب يتصور على وجهين خارجي يتميز الاجزاء فيه
بحسب الخارج ولا تحمه يتميز الاجزاء فيه بحسب الذهن او ذهني يتميز الاجزاء فيه بحسب الذهن
فقط والاول ينقسم الى ما يكون الاجزاء فيه متمايزة بحسب الوضع كالبيت
او غير متمايزة كالجسم المركب من الهيولى والصورة والثاني الى ما يكون الاجزاء فيه
محمولة بوجه ما كالحد للانسان المركب من الحيوان والناطق والى ما لا يكون الاجزاء فيه
محمولة كالاعداد المركبة من الآحاد وقد يطلق المركب مجازا على ما لا يكون هناك
تركيب لكن يقبل القسمة التحليلية واما الى اجزاء خارجية كالجسم المتصل الواحد او ذهنية
كالانسان من حيث انه محدود وهو المعبر عنه بالاجمالي والمقصود هاهنا نفي الوجوه
المذكورة باسرها والدليل المذكور انما يدل على نفي القسمين الاولين منها واما الوجه الخامس
فظاهر انه لا يتصور في حقه تعالى لتجرده عن المادة وما يتبعها كالوضع واما الرابع فلا يتصور
في الموجودات الخارجية لانه على تقدير تحقق المركب في الخارج لا يجوز ان يكون الاجزاء الموجودة ان
اذا المركب عين الاجزاء جهة وجودا فاذا لم يكن الاجزاء موجودة فيه بل انما يكون
صورها الذهنية مركبة لكنها مخالفة لذي الصورة في الماهية ويكون ذو الصورة بسيطا بحسب الماهية
يمكن ان يتعقل بابطالها واذا وجد الاجزاء فيه فاما ان يكون موجودة بوجود الكل فيكون
محمولة وقد فرض غير محمولة هذا خلف او بوجوده لا بوجود الكل فيكون المركب في الخارج ما لم

لم يكن المركب موجودا في

الا المركب

الا المركب من الاجزاء المحمولة ولهذا تعرض الاستاد رحمه الله بقوله وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام لانه من امهات المطالب قال الشارح والمحتاج في نفس الامر
الى الغير ممكن وذلك لان علة الافتقار منحصرة في الامكان على ما مر وفيه بحث لان ما ثبت فيما مر
هو ان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان ولم يثبت علة الافتقار الى الجزء هو الامكان
بل الظاهر على ما مر الاشارة ان الافتقار الى الجزء من حيث الذات ولهذا يسمى علية
الماهية الجزئية فقد مر في كلامه انه كل محتاج الى الغير كان مفتقرا الى فاعل فان الفاعل
ضروري في جميع المعلولات فاذا ثبت الافتقار الى الجزء ثبت الافتقار الى المؤثر
فيثبت الامكان الذي كان علته ومعنى قوله وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة
يعني انه لو سلم ان هناك حكما فانما يلزم الجهل متمايزة في الخارج فهذا الكلام اورده لو حكم بانها
بعد تسليم ما منعه اولا اشار على ظهور ضعف المنع المذكور وذلك لان وجود الحكم
المذكور وان لم يكن ضروريا في تصور الاجزاء وتحقق ماهيتها لكن عدمه ايضا ليس ضروريا ربما
ومن المعلوم بالضرورة انه يصدر هذا الحكم كثيرا ثم من مشاهدة جزئيات امثال زيد
وعمرو يحصل صورة النوع واما من مشاهدة جزئيات اكثر كزيد وعمرو مع هذا الفرس
وذلك الفرس يحصل صورة الجنس وكون فيضان صورة الجنس بالتفصيل بعد فيضان النوع
ليس فيه محذور بل التفصيل بعد الاجمال نعم يمكن فيضان الجنس بملاحظة زيد وهذا الفرس
مثلا لكن الاول اسهل واكثر والنسبة المشاركة صار بعد الفيضان مادة المشاركة
كالجنس والنسبة المباينة بعد الفيضان مادة المباينة كالفصل ولا يرد ان النسبة المشاركة ركه
متقدمة على النسبة المشاركة ضرورة ان تصور المشاركة لشيء فرع على تصور ذلك الشيء
لان المراد بالنسبة المشاركة والمباينة ادراك الملائمة والمنافرة الحسية بين الجزئيات
بالقوة الواهمة لانها من المعاني الجزئية على ما حققه الاستاد في حواشي المطالع قال ح
الشارح لان كل ماهية لما سواه نتيجة لامكان الوجود فيل علة الماهية الجنسية لا تقتضي شيئا
من الوجوب والامكان بل المقتضي هو الحقائق المندرجة تحته فيجوز ان يكون بعضها
مقتضيا للامكان وبعضها مقتضيا للوجوب كما هو مذهب الاشراقيين ولا فساد فيه

انتهى وفيه بحث اذ كل مفهوم سواء كان مهية نوعية او جنسية او غيرهما فاذا نظر اليه
من حيث هي كان اما مقتضيا للوجود او العدم او لا يقتضي شيئا من ذلك والثالث
لا يخلو عن مكابرة واذا اثبت اقتضاء ذلك المعنى الجنسي لشيء من الوجوب والامكان
فنقول ان اقتضى بذاته الوجوب لزم تعدد الواجب ضرورة ان طبيعة الجنس متعددة بتعدد انواعها
وان اقتضى الامكان لزم امكان ما هو مجمع الواجب في الوجوب فان احتياج الكل
الى الجزء المحمول عليه في الوجود من حيث ان نسبة هذا الوجود الى الجزء مقدم على نسبته
الى الكل على ما ذهب اليه القايل كما نبهنا آنفا فلزم احتياج الواجب الى الممكن في الوجود
الخارجي وان لم يكن كذلك بل الجزء متحد مع الكل في الموجودية فكيف يتصور كون الجزء
في الموجودية ممكنا محتاجا الى الغير والكل غير محتاج في تلك الموجودية بعينها فتامل وربما
يورد المنع على قول الشارح واذا لم يكن مشاركا للغير في مهية من المهيات لم يحتج
الى ان التفصيل من غيره بفصل ذاتي بان الاحتياج الى الفصل لعله لتحقق مهيته
لا للامتياز والجواب ان الفصل ملزوم للتميز عن المشاركة في الجنس في صورة
التركيب من الجنس والفصل وان لم يكن ذلك المشارك ممكنا ذاتيا بل كان فرضيا
محضا فان منعت كونه مميزا مطلقا كان مكابرة وان منعت كونه مميزا
عن المشارك الذي يصدق عليه الجنس في الواقع اذا امكن صدقه عليه كان حيث
الى ما ذكره الشارح قوله بل صرحوا ان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها
فان قيل اذا كان المعتبر في الصورة ما قال لسقط المنع الذي اورده سابقا اذ
لا شك ان الجزء الحال كالهيئة السريرية وغيرها صورة وانها جوهر لا عرض ضرورة
احتياج المحل اليها في تحصله نوعا فالجواب ان ما صرح به القوم على انهم لم يجعلوا
السرير نوعا محصلا فلم يصدق عليه انه في تحصله نوعا محتاجا الى الهيئة حتى يلزم
كون الهيئة صورة نعم بين ما ذكره رحمه الله في مقام السند من ان السرير نوع محصل حقيقي
وبين ما نقله عنهم منافاة ولا يخدر دفعه لا على العموم لما مر انهم لم يجعلوا السرير
مركبا حقيقيا ولا على الاستاد لانه في مقام المنع وعدم تسليم ما صرح به قوله اقول نظر

اما او

اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزين يستدعي تصور المحكوم عليه
وقد يجاب عن ذلك بان مراده قدس سره من قوله وان لم يطابق الخارج
كان كاذبا ولا عبرة به انه ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به مع ان الحكم
معتبر صحيح نفي الثاني يلزم ما ذكره وانت تعلم ان هذا الوجه مع انه خلاف الظ
يحقق السؤال المقدر فما ليس متوجها على المقام المذكور ولم يكن مقصودا مع
المص في هذا المقام لان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا عليه
ولا يختلف هذا الغرض لصدق الحكم وكذبه بل اذ ثبت به على حالهما اذ لو
ان هذا الحكم حكم معتبر صحيح وصدق الحكم وصحته مطابقته للخارج توجه ما ذكره من
لزوم اجتماع النقيضين سواء كان العقل يتصور كل شيء حتى النقيضين ام لا فحمله الا
على ما هو مقصود المص في هذا المقام وارادة عليه يسقط فليتامل قال الشارح
واعلم ان هذا الوجه وهو معتمد الحكماء في اثبات المطلب ولا يخلص بحيث يندفع عنه هذه
الاجوبة لما قد عرفت في اول بحث المواد ان مرادهم من عينية الوجود الخاص هو
الوجود الذي يكون موجودية تعالى به عينه الموجود المشتق من ذلك الوجود ليست
ثم موجودية بذاته لا بوجود زائد وانه ثم وجود بحت وانه موجود بحت لا انه شيء موجود
لما مر من ان الموجود كالضوء اذا كان قائما بنفسه كان وجودا بعينه كما كان وجودا
موجودا ولا يخفى ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذي موجودية ثم عين حقيقته
وان الموجود المشتق من ذلك الوجود عينه ثم وانه ليس شيئا موجودا بهذا الوجود الذي يقتضي
الدليل هو ما حققه وما قرره الاستاد بعينه على ما سبق تفصيله لان الواجب لا مهية له
ام بمعنى ان ليس له شيء كان الواجب واجبا به لا ان الموجود المطلق عينه اذ الدليل
يدل على ان ليس ثم ذات كانت موجودة بذاته لا بامر زائد قوله يستغني عن الغير
يرجع على انه لا شيء محض تعالى شانه عن ذلك وموجودية ثم لما لم يكن بالوجود
المطلق لم يدل الدليل على عينية الموجود المطلق له بل على عينية الوجود الخاص من
ذلك الوجود الذي هو عينه تعالى قال الشارح ان المحوج الى السبب هو الامكان

لا المطلق لما ثبت انه زائد في الجميع
وعرفت انه لا يلزم من عينية الوجود
الخاص ح

علی ما هو صفة للذات اذ لا یجب فی کون الوجود ممکنا ان یکون موجودا
عنها کسایر الموجودات الممکنة وبناء السند الثانی علی حمل علی ما هو صفة للوجود
کما صرح به ففی کلامه اضطراب فان قلت فی توجیه کلام المستدل اطبق الامکان
علی الوجود وحمله علی معنی کان صفة للذات فالمجیب اولا اجری کلامه علی سنن
کلامه ماشاء معه وثانیا ساق الکلام علی ما هو التحقیق ونبه علی خلط المستدل الامکان
بمعنی صفة الوجود بالامکان بمعنی صفة للذات قلت ان حصر المفهوم ما فی
الثلث بالمعنی الذی یکون صفة للذات عقلیة فوجود الواجب ان کان مفتقرا الی
الذات کان ممکنا بالمعنی الذی یکون صفة للذات فلا بد له من علة فیعمل الکلام
الی هذا ولا یرد علیه الا ما اورده اولا من امکان الوجود انما یلزم اذا کانت
الوجود حالة عن خارجی بل علیة ذات الاربعة ای العلة الفاعلیة له الذات
الاربعة اذ الکلام فیها وذلک کما صرح به الشیخ فی تعلیقاته وقال فی النمط الخامس
من الاشارات ان وجود المحدث بالفاعل وکونه مسبوقا بالعدم لیس بفعل الفاعل
بل لذاته وصرح بمثل ذلک فی الهیات الشفاء انتهى لکن ذکر المص فی شرح الاشارات
ان موجد الشیء هو الموجد لصفاته اللازمة فان فاعل السواد هو الذی یفعله لونا
واما قولهم تلک الصفات له لذاته لا بفعل فاعل لیس معناه انها لیست فاعل الشیء
بل انها انما صدرت عن فاعل الشیء بوسط ذات الشیء ولیست بفعل فاعل متباین
لها فان بعض الصفات محتاجة معها الی غیرها انتهى ولعل الباعث له علی ذلک
منافاة المشهورة ظاهرا لما تقرر عندهم من امتناع کون الشیء الواحد فاعلا وقابلا
بالقیاس الی شیء واحد فی جملة اللون من الصفات مسامحة وعلی ما ذکره یکون من جملة
الذات وههنا احتمال آخر وهو ان یعلو الجعل بالذات ولوازمها صار منحقق بهذا الجعل
لکن متعلقه بها بالعرض ویمکن توجیه کلام الشیخ بان مراده نفی کونها مجعولة للفاعل
نفی مجعولیتها له بالذات واستنادها الی الواجب من حیث کونها قائمة لها ومجعولة
بجعل متعلق بها اولا وبالذات فتامل فانه دقیق فافهم اذا کان امتناع عدمها

قد عرفت ان الاتصاف مما کان نسبة متنوعها
علی الطرفین لا بد ان یکون ممکنا نظرا الی ذاته بعم
ما نظر الی الواجب یکون واجبا وکل ما کان ممکنا نظرا
الی ذاته لا بد له من علة الشارح والمص ما صار
الوجود الی المهیة ثم اسند آخر للمنع وهو منع کون المفتقر
الی الغیر ممکنا وعدم تحقیقه نظر لان مبنی السند الاول حمل
الوجوب الامکان صح

من جهة کونها قابلة صح

لکونها من لوازم الذات فهی واجبة لغیرها فان قیل مراده من قوله امتناع عدمها
لکونها من لوازم الذات لیس ان امتناع عدم الصفات مستند الی الذات ومعلولا
للذات حتی یلزم ان یکون واجبة بالغیر واثر الذات بل مراده ان امتناع انفکاک
الصفة عن الذات بمجرد اللزوم الخالی عن علاقة العلیة فالجواب ان مراده رحمه الله
ان تلک الصفات لما کانت لازمة للذات وعارضة لها کانت مغایرة لها وقد سبق منه
آنفا ان کل ما یغایر الشیء فان ثبوته لذلک الشیء او اتصاف ذلک الشیء به امر لا یستغنی
عن العلة کیف وبهذا الفرق بین الذاتی والعرضی ویؤید ما قلنا انه قال بعد هذا
لانه اذا کان الوجود غیره فیکون وجوب اتصاف المهیة اما لکونه اتصافا بالمهیة
ای یکون وجوب الاتصاف مستندا الی المهیة الجملة من غیر مدخلیة خصوصیة احد بعینها او
مستندا الی خصوص الموصوف وقوله فانه لو لم یکن الذات لم یکن دلیل علی
استنادها الی خصوص الذات فمعناه ما لم یکن بالذات اولا لم یکن وکانه وقع
فی ذلک الشارح وغیر المعلوم غیر المعلوم هذا مما لا طائل تحته الا لطف
العبارة لان ما یسمونه علی هیئة الشکل الثانی ینتج ان الوجود لیس عین حقیقة الواجب
الشارح فان کان هو کونها الموجود وحده اقول اراد به الوجود
لا بشرط شیء لا الوجود المطلق الکلی لانه مبهم لا یجوز ان یکون عین حقیقة موجود
فضلا عن الواجب وح لزم تعدد الواجب ظ الشارح لزم جواز
کون کل وجود مبدأ الکل وجود الی قوله ومعلوم ان کون الشیء مبدأ النفسه والعلله
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائیة وقد تحقق به بحث اما اولا فلانه لا یلزم
من جواز کون الشیء کل وجود بشرط التجرد وامتناعه بسبب عن ذلک جواز کون الشیء
علة لنفسه ولعلله اذ علی تقدیر تحقق الشرط فالوجود الذی تحقق الشرط فیه صار واجبا
وکان علة لمحضا فلم یبق معلولا بل المعلولیة انما هی قبل تحقق الشرط وکذا الکلام فی
بالنسبة الی العلل انما کانت عللا قبل الشرط وبعد الشرط تصیر معلولا لها واما ثانیا
فلانا لا نسلم استحالة کون الشیء علة لنفسه علی تقدیر شرط منه فان ذلک علی تقدیر امکانه

علتیة

علیتهم

الوجود وثانيا او تركيبه على بعضه فتأمل   الشارح لان معناه زيادة الوجود
هذا انما يكون مطلوبا على تقدير اتحاد الوجود والكون وح نقول لا حاجة الى دو
وان كان غير الكون في الاعيان الى آخر الدليل فيكون مستدركا   فان عروض
الوجود للمهيات مستند الى الواجب اولا لم يرد بالمهيات المهيات الممكنة فقط كما هو
الظ من العبارة بل ما يتناول الواجب على ان يكون المراد من المهية ما به الشي هو هو
ويؤيده قوله المهيات التي يصلح معروضا وقوله المهيات التي يمكن عروضه لها خصص
المهية بالممكن ليصير مخصوصا بالممكن وح يتم التقريب لكنه لو قال لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب بعينه لا غيره كما وقع في بعض نسخ الشرح لكان اظهر واولى اذ لا يجوز ان يكون
علة عروض الوجود للواجب هو الممكن والا لكان الواجب ممكنا لا يق وانه ينقل الكلام الى ذلك
الممكن حتى ينتهي الى الواجب فيلزم استناد عدم عروض الوجود للواجب الى عدمه تعالى شانه
عن ذلك لانا نقول الواجب ليس علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم ان يكون عدمه تعالى
عن ذلك علة لعدم الممكن المعروض وكيف يكون علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم عدم
شيء منها اي شيء كان عدمه تعالى عن ذلك واشار الى ما ذكرنا ان الواجب ليس علة مستقلة
لجميع الممكنات حيث قال لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للمهيات هو الواجب على ما تحكم
ان قوله ولو سلم اشارة الى انه يمكن منعه اذ المراد بالعلة فيها العلة المستقلة وانت تعلم
ان هذا المنع لا يرد على الوجه الذي نقلناه هذا وربما يوجه كلام المحشي حيث قال واما العارض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض بان مراد المحشي ان الامر العارض يحتاج الى
علة بل هو ضروري نظرا الى الذات والمحوج الى العلة هو الامكان لان الامر العارض
مستند الى عدم علة العروض فما ورد عليه لا يرد وفيه بحث اذ لا شك ان الامر العارض
صفة زائدة على الذات فثبوتها لها لا بد له من علة اما الذات او غيرها مع ان حمل
العبارة على هذا المعنى بعيد ويرد على الوجهين ان عروض الوجود للواجب ليس ممكنا حتى
يستند الى علة يكون عدمها علة لعدم العروض ولما كان كلامه في دفع لزوم المحذور
مطلقا لم يتوجه انه يلزم ح احتياج الواجب الى عدم سبب العروض   الشارح

في اتمام الدليل حو

العروض حم

لجواز ان يق علة عروض الوجود للواجب لعلة الممكن حم

انه علة المعروض حم

لزوم كون الواجب مستندا الى العدم بعينه لا دفع حصر

وكذا ان نقول في الوجود المطلق لا يقتضي العروض ويمكن ان يق العروض مطلقا
ولو في الواجب كما ثبت ان الوجود المطلق المشترك زائد على جميع الوجودات فصل في بعض شروح
الكتب الحكمية في دفع هذا الكلام الى الوجود الخاص الذي هو عرض انه عين الواجب مستلزم
للوجود المطلق والمطلق مستلزم للعروض لانه مقتضاه فالوجود الخاص مستلزم للعروض
وفيه تأمل لان اللازم منه ان الوجود الخاص مستلزم عروض مطلق ولا محذور فيه لانه
مستلزم عروض نفسه   اشارة الى ما ذكره في بحث المولد وقد تق يمكن ان يحمل اشارة
الى ما ذكره في بحث زيادة الوجوب حيث قال ويمكن ان يجاب عن الوجه الثالثة
بالفرق بين الاتصاف بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
هذا غير موجه لان الناقض منع لان الشارح لم يطالب الفرق بل ادعى
عدم الفرق لانه عبر عن دعوى عدم الفرق بقوله فالناقض ان يقول لما كان قابلية
المهية للوجود الخ لانا نقول هذه الدعوى في حيز المنع ولا يمكن ان يق انها بديهية كيف وقد جزم
ان بعضها بديهي ولا حاجة الى حمل كلام الشارح على الدعوى هذا وفيه بحث لان
الناقض من حيث انه ناقض ليس له المطالبة بالفرق لكن له ان يقول المنع الذي
اورده في صورة النقض لنا ان نورده في اصل الدليل والا فما الفرق والحاصل
ان طلب الفرق هنا ليس من حيث انه ناقض بل من حيث انه صار مانعا وهو
موجه اذ لا شك انه وجب على المستدل بيان الفرق حتى يسلم دليله عن النقض
والمنع وهم وليس له المنع المشترك بين النقض واصل الدليل في جواب النقض الحق
في الجواب ما افاده في الحاشية الاولى وهو ان الفرق ما بينه بقوله والجواب
ومما ذكرنا علم جواب الايراد الاول للشارح على ما في اكثر النسخ فان قوله والجواب   صح
لما كان متضمنا للفرق الذي على المستدل بيانه فكيف يكون لغوا وقد اشار
بقوله ولا يخفى ان قوله والحاصل الى دفع توهم ان المص كان مدعيا للفرق
بين القابل والفاعل فالمنع في مقابله موجه فان ما ذكره مبالغة في السند حيث قال
وليس فيه دعوى والى دفع التعريف الذي اورده صاحب المحاكمات على المص حيث

هذا غاية توجيه هذا الكلام فانه تعرض له بان حمل كلامه عليه لا يخلو عن كلفة ومشقة فقال
ان ما ذكره صريح فيما وجهه هذا واما قوله بل الطائفة مبني على جلالة فيندفع بتوجيه كلام
المص في هذا المقام مقبول لا شك ان الكلام في القابلية الخارجية والنقض بالقابل
انما يلزم اذا كان الماهية قابلة للوجود في الخارج ولما كان المقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف فعلى هذا يوجه كلام الناقض ان تحمل كلامه على ان يقال
ثبوت المعدوم في الخارج منفكا عن الوجود ثم تحل الوجود فيها وذلك باطل كما ذكره حيث جعله
منفصلا ويمكن ان يوجه النقض بالقابل انما يتوجه اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج
حتى يلزم تقدم الماهية بالوجود الخارجي على الوجود الخارجي واما اذا كان قبولها بحسب الوجود
العقلي فلا انه لا ينتقض اذ اللازم منه ليس سوى تقدم الوجود العقلي على الوجود الخارجي
وليس فيه تقدم الشيء على نفسه فمن كان يورد النقض كان يعتقد ان الماهية قابلة للوجود
في الخارج ولما كانت القابلية الخارجية مقتضى تقدم القابل على المقبول في الخارج وتصور ذلك
باعتبار وجود القابل فيقتضي ان يكون باعتبار ثبوته فالناقض ممن فرق بين الوجود والثبوت
وهو يلتزم بانفصاله وكلام المحشي اولى مما ذكره صاحب المحاكمات فان لفظ القابل لا يلائم التفسير
الذي ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام المص منظور فيه لان كلام المص صريح في ان مناط كلام الناقض
على الفرق بين الوجود والثبوت وهو لم يفرق بينهما فينبغي ان لا يقول ان الشرط الثبوت
الوجود اذ اللازم من الدليل المذكور على تقدير كون الماهية قابلة للوجود ان يكون الماهية موجودة
ثم تحل الوجود فيها كما في صورة التي عليه واما العدم بمعنى الثبوت فهو على زعم الناقض ليس
محذورا عنده ولازما من الدليل ولو حمل قوله الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها على
اللازم المذكور ولا على فساد اللزوم الذي تصوره على توجيهه كما اشرنا من ان ابطله بمجرد
اللزوم تكلف ظ وكذا ان كلام الناقض مبني على لزوم المذكور بل وليس كلام
الا هذا اللزوم وما جعله الحكم هو اشتراط الوجود فمبني على جعل النقض نقضا للدعوى
الكلية ان العلة متقدمة بالوجود والظاهر من عبارة الشرح مطابق لما ذكره صاحب المحاكمات
ان النقض نقض الدليل المذكور والحكم اللازم هو عدم قابلية الماهية للوجود وتعلق بذكر

على معنى ان لها وجودا غير الوجود مستقلا
عليها لم يطلق قوله لان كون الماهية موجودها
ح
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لهذه

لا يرد ان هذا انما يصدر عنه هو الفاعل اقول بعد ما سبق اشارة الى ما سبق ان انتفاء المطالب
ما الفرق ليس وظيفة الناقض ولا يخفى ان كلام الشارح متضمن لتلك المطالب الثلاث الجواب
الاول هو الجواب الثالث والذي ذكره الشارح في شرح كلام المص وحمله على جواب النسخ بعيد لفظا
ومعنى ويمكن التفرقة بين الجوابين بان مدار الجواب الاول على منع ان القابلية متقدمة بالوجود
بل القابل هو الماهية من حيث هي هي دون اشتراط الوجود مطلقا لا خارجا ولا ذهنيا
الثاني على ان القابلية كالعلية مقتضى التقدم بالوجود ولكن في الوجود الذي هو ظرف القابلية
وهو الذهني والذهن فيما نحن فيه على ما مر ان زيادته عليها في التصور فرق بين القابلية والعلية
في الحكم المذكور اي التقدم بالوجود والذي هو ظرف احدهما بل الفرق في ان فاعلية الوجود في
انما هو في الخارج بخلاف القابلية فتأمل الشارح لزم كون الشيء الواحد فاعلا
وما علاله لو نعم هذا لزم كون جميع الصفات السلبية وكذا الوجود المطلق والوجوب المطلق عين
الواجب فانهم جعلوها موضوع المنطق ولا يخفى ان هذا لا يدل على ان المعقولات
الثانية مطلقا اي المشتقات لا يخفى ان ما ذكره يندفع الايراد الاول والثاني لان
كون فرد الوجود مستغنيا عن المحل موجودا في الخارج لا ينافي كون الوجود من المحمولات
العقلية المعقولات الثانية وانه اذا كان الكلام في الموجود لم يحتج الى الاحتجاج
على ان الوجود ليس بموجود في الخارج فيندفع الثالث ايضا فان قلت كما ان
افراد الموجود موجودة في الخارج فانها بعينها واتم لانه من الاحتجاج على ان الوجود
ليس بموجود في الخارج فالعدول من الوجود الى الموجود لا يدفع الايرادات ام
قلت وجود افراد الموجود من حيث ان افراده في الخارج ينافي كون ذلك الشيء من
المعقولات الثانية وكذا اتصافها بذواتها من تلك الحيثية اي من حيث يصدق عليها ذلك
الشيء ينافي كونه من المحمولات العقلية لكن قد تقرر فيما مر ان صدق الموجود على الممكنات انما هو
في التصور والوجود الذهني والحاصل ان صدق الموجود على افراده انما هو في العقل دون الخارج
فتلك الافراد من حيث انها الموجودة انما تكون موجودة في العقل لا في الخارج ومعلوم بالضرورة
ان مفهوم الموجود ليس بموجود في الخارج بالاستقلال بل يصدق على الماهية في العقل فيكون من المحمولات

افراده

العقلية ولست موجودة في الخارج انتهى فان قيل كما ان الموجود يصدق على افراده في العقل
دون الخارج كذلك الوجود انما يعرض الماهيات في العقل دون الخارج فيندفع الايراد
على تقدير كون الكلام في الموجود فما فائدة العدول عن الوجود الى الموجود في دفع الايراد
مع ان كلامه مشعر بان دفع الايرادات انما هو فائدة العدول المذكور قلنا لو كان
الكلام في الوجود لم يتم دعوى كونه من المعقولات الثانية لجواز ان يكون صدقه على
الوجود الذي هو عين الواجب صدقا خارجيا ويكون موجودا في الخارج اللهم الا ان
يخصص كونه معقولا ثانيا بما بالاضافة الى خصوص الحصص العارضة للماهيات
فيكون راجعا الى الوجه الذي ذكره آخرا بعد التسليم ولا يخفى جريانه في الموجود
ويمكن ان يقال ان مقصوده من اثبات كون المعقول الثاني اعم [illegible] ايراد
النقض على كلام الشارح بمثل الشيء والممكن والواجب وامثالها على ما شهر به قوله
رح نقول يعني ان ما ذكرت جار في كثير من المفهومات قد حكموا بكونها معقولات
ثانية حتى يكون المراد من الامور العامة اعم فما هو جوابك في هذه المفهومات
فهو جوابنا في الوجود ولم يذكر الحمل لان مداره على كون الوجود على الماهيات
وعروضه لها في العقل وذلك ظاهر كما في كلام المص حيث قال فرد عليها في
التصور وسيجي تحقيقه في كلام الاستاد انتهى وانت تعلم ان الاولى في كلام هذا ح
المص ان يقول بدل قوله وهو من المعقولات الثانية بالواو فهو بالفاء ليكون
متفرعا على ما تقدم وح لا حاجة الى الاستدلال عليه كما فعله الشارح اذ يكفي في
كون مفهوم معقولا ثانيا كون عروضه في العقل فقط الشارح والا
فلا استبعاد في انه لا شيء من المفهومات الكلية الخ اقول هذا مع ابتنائه على نفي وجود اشتباه ح
الطبائع في الخارج مع ان المحقق خلافه وخلاف ما ذهب اليه المص وسيجي رد عليه علي ما ح
انه على هذا الرأي لو حكم على مفهوم بانه موجود في الخارج جعل الحكم مسئلة كان معناه
ما ذكره الشارح ليكون الحكم معتدا بالنفي لغوا محضا وههنا قد حكم على مفهوم الوجود
بانه معقول ثان ومعلوم ان هذا ليس حكما على افراد المفهوم فاذا قيل هذا ما

هذا الحكم

هذا الحكم كونه ليس موجودا الا كان حكما على نفس المفهوم لتعم التعريف ان ولا يخفى ما ذكره
لا يتم كون الحكم على مفهوم لعدم الاستغناء عن المحل حكما على افراده كيف وبعض
المفهومات قد يستغني عن المحل اي المعروض وبما قررنا ظهر اندفاع الايراد
الاول والثاني واما ما دفع الايراد الثالث عن المص فهو انه لم يدع الا كونه
معقولا ثانيا وهو لازم من كونه من المحمولات العقلية على ما مر آنفا ولا حاجة الى
اثبات ان الوجود ليس موجودا خارجيا ولو سلم انه يحتاج اليه فلم وجه كلامه ان
سنه يكونه من المحمولات العقلية ضرورة ان مفهوم الوجود لا يكون موجودا في الخارج
بجزائه ولما كان عروضه للاشياء في العقل فقط لم يكن موجودا خارجيا وفيه انه
لم يثبت كونه بالنسبة الى وجود الواجب عارضا في العقل ويمكن الجواب بان العارض
موجودا بالعرض بوجود المعروض والمراد بنفي الوجود بالذات علي ان كون الوجود
المطلق موجودا بنفسه لا بعروض فرد منه لنفسه يقتضي كون الوجود المطلق [illegible] بعض ح
قف هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه حمل الوجود على
معناه والعروض على معنى العام كما شاء الشارح ولهذا قال من حيث انه عارض
ليس له ما يطابقه فاشار الى عدم عروضه للوجود الواجبي ثم العلاوة التي ذكرها
بحث على سبيل التنزل وعلى تقدير تسليم ان الواجب فيما يقال له معقول ثان
ان لا يكون له ما يطابقه في الاعيان مطلقا والسند المذكور بقوله اذ لو كان
صدقه عليه بحسب الخارج مدخول اذ اللازم منه ان صدق الوجود مواطاة في
ولا محذور فيها على ان موجودية الواجب بنفسه لا يصدق المطلق عليه والجواب الثاني
بقوله ثم وجود فرد من المفهوم هو الجواب الذي ذكره في آخر الحاشية السابقة والفرق بينه
وبين الجواب الاول الذي ذكره بقوله هذا المفهوم من حيث انه عارض الخ ان في الاول
يلزم ان المعقول الثاني حيث ما كان عارضا لا بد ان لا يكون له ما يطابقه في
الاعيان حتى لو كان صدق الوجود المطلق على الوجود الواجبي في الخارج لما صح هذا الجواب
لانه عارض له بمعنى العام وفي هذا الجواب لا يلزم ذلك بمعنى ان الوجود في

الذهن ليس قيدا في الموضوع بحث بعضهم وصفته حمل كلام الشارح على انه
جعل المعقول الثاني ما يكون عارضا للمهية الموجودة في الذهن على ان يكون
التقييد بل التقييد انه كما يفهم من الحاشية الآتية داخلا في المفهوم جزء له ثم استشهد
بهذا او التحقيق من التصانيف الوصفية ليس ان المحمول ضروري الثبوت للذات المقيد
بالوصف على ان يكون الوصف او التقييد داخلا في الموضوع كيف والمعلوم بالضرورة
ان تحرك الاصابع لا يكون ضروري الثبوت للذات المقيدة بالكتابة على
ان يكون الكتابة او التقييد بها داخلة في الموضوع بل انما يكون ثابتا ضرورة
للذات بشرط ان يكون كاتبا وبين المعنيين بون بعيد وفي الحاشية
وهو بعيد لان الشارح كيف لا وقد بين ان الشارح يحمل قول المصنف زيادته
عليها في التصور على ان ثبوت الوجود الخارجي للشيء في الخارج فرع لثبوت ذلك
الشيء في الخارج وبه يبطل ان زيادة الوجود الخارجي على المهيات ليست في الخارج
لكن لا يخفى على المنصف ان حمل كلام الشارح على هذا اقرب الى الصواب من حمله
على ما حمله الشارح فالصواب حمله على هذا ثم التعرض بعد ذلك كيف وقد تقدم
في بحث عموم الوجود ما بهيته من حيث هي ان الوجود يعرض المهية بشرط الوجود ولا بشرط
العدم بمعنى كون الوجود والعدم شرطا للعروض لا كونهما قيدا في الموضوع واحال
هذا البحث الى ذلك الموضع فعلم ان المراد ما ذكرناه او ما ذكر من التفرقة فاما في التوضيح
كلام المص وههنا تعرضا عليه فان قيل على الشارح ما معنى انما هو كون الوجود
الخارجي يعرض المهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط عدمه ولا ينافي ذلك
عروضه بها بشرط الوجود الذهني قلت ما ذكر كما دل عليه ان الوجود الخارجي
يعرض المهية لا بشرط الوجود الخارجي وعدمه كذلك يدل على ان عروض الوجود مطلق
غير مشروط بما لوجود اذ لو كان عروض الوجود الخارجي في العقل كان مشروطا
بالوجود في العقل معروض الوجود العقلي في العقل ان لم يكن مشروطا بالوجود العقلي
لزم التحكم والا لزم الفرق بين الوجود الخارجي والعقلي في مسئلة التفرقة وان كان

مشروطا

شروطا لزم الشيء اذا توقف الشيء على نفسه ويكفي لصحة الحوالة هذا القدر ثم لا يخفى
ان المعاند الذي ذكرها على هذا الوجه يرجع الى موافقات لفظية موضع تغيير البيان
والتعبير كما لا يخفى ولم يوجه حقيقة الاشكال ولم يندفع بان هذا الاشتباه في المقدمات
العقلية غير معقول ان يوجه لزوم المحذورين ولا يندفع دفع لزوم المحذورين بعضه الاسلام
على ما اختاره رحمه الله لان المعرف في المعقول الثاني على ما يستفاد من تعريفاته المنقوله
في حاشية المطالع وشرح المواقف حيث نقل عن حاشية المطالع انها ما يعرض المهية
بحسب الوجود الذهني اعني للوجود الذهني مدخل في عروضه ثم قال في الحاشية هذا التعريف
شرح المواقف ما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ان الوجود الذهني
شرط لعروض المعقول الثاني ولا يخلص الا ما التزم بخصص المعرف او بعمم المعرف
كما ترى ان يمتاز الموصوف بحث وذلك الوجود حتى بان يعني المراد ما لا يشترط
فان وصف الوجود عرضي هذا دليل عليه انه حمل كلام الشارح على انه جعل
الموجود العقلي داخلا في معروض المعقول الثاني والظاهر ليس كما هو في توجيه كلام الشارح بل
يكفي لتوجيه كلامه ان يكون التقييد فقط داخلا وقد سبق منا كلام على ذلك اشارة
الى ما ذكره آنفا حيث قال اذا كان اتصافها بحسب نفس الامر فاما في الخارج فهو محال
او في الذهن فخصوص الوجود الذهني له مدخل فيكون من المعقولات الثانية وقوله وقد مر الكلام فيه
مفصلا اشارة الى ما ذكره في الحاشية المتعلقة بقول المطلق زيادته عليها في التصور المصدر
بقول الشارح فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الخ ويمكن حمل كلام الشارح على انه يلزم
كون المهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي اي بها في العقل اذ يجوز ان يوصف
الخارج ولم يعتبر الذهن عروض الوجود الخارج والحاصل ان الموجود ليس بقائم الوجود
بالمهية بل بما تقدم الفاعل في المهية لا يلائم ما ذكره من ان القسم الاول وذلك لانه يعني له
ح ان يقول ان القسم الاول لخصوص الوجود في نفس الامر فيه مدخل موافقا لما نظر
ان مصداق ذلك الوصف هو عين المهية اي ليس مع الموضوع وقيام المبدأ كما في حمل الاعراض على
الجسم على ما مراد ما كان قيام الوجود بالمهية في التصور فاذا لم يكن هناك تصور وجود ذهني

[illegible] الى حل [illegible] ولا شبهة [illegible] التقييد اي الوجود العقلي [illegible] كان معروضا [illegible]

لكن هذا تمام مع ان حمل الموجود على الماهية صادق دائما لا بتوقف على هذا الاعتبار وح
يتوجه السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذهنية
والعرضية اشارة الى جواب سؤال نشأ من جعل المصداق نفس الماهية واشار الى السؤال
والجواب في الحاشية التي اشار اليها بقوله وقد مر الكلام فيه مفصلا حيث قال بعد جعله
مصداق حمل الوجود نفس الماهية الموجودة كلاما بهذه العبارة فان قلت فما الفرق
بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات
كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود لظاهرة اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر
مثل وجود علته وآثاره انتهى ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير ملحوظ
بذلك العارض في طرف الاتصاف هذا هو المعنى الذي عبر عنه سابقا باعتبار الماهية عن
ذلك العارض في طرف الاتصاف وليس المراد بالاعتبار وعدم الخلط ما هو المتبادر
والا لزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى في الخارج ضرورة انه لا اعتبار بين زيد مثلا والعمى في
الخارج كيف والاعتبار الخارجي بين الشيئين بمعنى ان يكون لكل من المتمايزين نحو في
الخارج ممتاز عن الآخر بل اراد بعدم الخلط والاعتبار ان لا يكون تحصل المعروض
وتقومه في طرف العروض والاتصاف بذلك العارض اذ لا شك ان الوجود الخارجي
مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدونه فلهذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي
في الخارج وهذا المعنى الذي ذكرناه يستفاد مما ذكره في بحث امتناع اعادة المعدوم
حيث قال اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء
الواحد لا يكون له وجودان خارجيان عارضان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه
في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز
تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود
انتهى فان قوله اذ نسبة الوجود الى الماهية يدل على ان المراد بالعينية في الخارج
ليس معنى يتناول سائر الاعتبارات بل ما ذكرناه من ان لا يمكن تحصل الماهية بدون الوجود
كما لا يخفى فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو

من الوجود

من الوجود ظرف للاتصاف به فتدبر لا يخفى على احد ان التعري عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب نفس الامر بل بمحض اعتبار الذهن واختراعه في نفس الامر
وح نقول لما كان اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر ظ ان اتصافه في نفس
الامر بمعنى عدم الخلط والتعري من تلك الصفة في نفس الامر لا بمحض اختراع الذهن
والاولى ان يقال اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر في طرف تعري الذهن الماهية عن
ذلك الوجود الخاص وان كان موجودا بنحو آخر من الوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بذلك
النحو في نحو آخر وهكذا ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لانا لا نسلم توقف الاتصاف
على الاعتبار المذكور لانا نقول لا محذور فيه فان موجودية الماهية في ظرف ليس لعروض الوجود
لها فيه ولهذا قال المص فزيادته عليها في التصور يعني يرد عليه ان اتصاف الماهية بالوجود
المطلق في نفس الامر مع انه لا يكون الماهية مجردة عنه في نفس الامر وان جاز تجرده عن
كل فرد منه فان قيل ان اتصاف المطلق انما هو في ضمن فرد وح نقول اتصاف الماهية
بالمطلق في ضمن كل فرد من افراد آخر من الوجود في نفس الامر والحكم باطلاق الاتصاف بالمطلق
من حيث هو في ضمن غير اعتبار افراد آخر معه في نفس الامر مع انه لا يمكن تجرد الماهية في نفس الامر
فالصواب ان يقال عروض الوجود المطلق للماهية انما هو في الاعتبار الذهني وبمحض ملاحظة العقل
بين العارض والمعروض في هذا الظرف لكن هذا الاعتبار ليس في نفس الامر وعروض هذا
الاعتبار انما هو في هذا الاعتبار فانهم في هذا الاعتبار معرى عن جميع ما عداه حتى عن هذا الاعتبار
وان كان في نفس الامر مخلوطا به فتامل الشارح هذا الكلام انما يصح
قد عرفت ان عند من قال بوجود الماهيات بانفسها في الذهن وجود الذهني يكون
بنفسه بصورته والشارح اعتبار الوجود بنفسه لا بصورته وان كان مطابقا لها
ان التضاد بين الحرارة والبرودة بحسب هذا الوجود على ما عرفت الشارح
اي ملاحظة بعنوان المعدوم صح العبارة لصدق انه نفسه بقوله فح يكون
معنى قول المص ان العقل يتصور عدم العدم انه يلاحظ العدم بعنوان العدم ويحمل
ان حمل تصور عدم العدم على هذا المعنى وكذا حمله بوجه على ما ذكر بعيد لان السياق لا ظهر له

كيف وقد صرح في مبحث الماهية بان التجرد
عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر
م

في نفس الامر م

آخر له م

كلام المص على ان للعقل ان يدرك عدم العدم بان كان المراد التصور المطلق وتحققه في
ضمن التصديق بمعنى الحكم بالرفع والعدم فهو قرينة على ان المراد بالتصور ليس التصور المقابل
للتصديق وذكر عدم العدم ورفعه لبيان ان العدم اى المعدوم المطلق كان متصورا
والحكم بالشي يستدعى تصور المحكوم عليه ولا دخل لخصوص المحمول فيه بخلاف ما نحن فيه فمداره
على خصوصية المحمول الشارح واللازم بط لا يستلزامه التناقض فقد يتوهم انه
انما لزم من الحكم باللازم لا من نفس صدقه فيجوز ان يكون تلك القضية صادقة في نفس الامر
مع امتناع الحكم فيهما والجواب انا نعلم بديهة انه يجوز للعقل ان يحكم فيهما والتناقض يلزم من مجرد
صدقهما وذكر بعض الفضلاء في جوابه آه وحيث مال الى ان الحاصل في العقل المحكوم عليه ليس الا مفهوم
المعدوم المطلق وذلك المفهوم له حيثيتان احديهما خصوصيته من حيث نفس مفهومه مع قطع النظر عما
يحاذى به من الافراد وهو بهذا الاعتبار موصوف بصحة الحكم لا غير لانه موجود خاص وكلى من
الكليات والثانى اتحاده مع فرده وبهذا الاعتبار يسلب عنه صحة الحكم وبالجملة سلب صحة
الحكم عن الفرد ولا شك ان فرد المعدوم المطلق مطابقه ليس لم يخص الوجود
ام فيصدق سلب الحكم عنه فالموضوع في هذه القضية ذلك المفهوم الكلى لكن بالنظر الى
مل الى ما تحذيه من الافراد اقول مبناه على ان الحكم في القضايا محمول على المفهوم لا الموجود
في الذهن حقيقة دون الافراد لكن الحكم يسرى منه الى الافراد على ما حققه الاستاد
ونسبه الى القدماء والمحققين وفيه بطلان اذا صدق المحكوم عليه حقيقة والسارى اليه الحكم
لا بد ان يكون موجودا في الذهن اعم من ان يكون بالذات او بالعرض باعتبار ان المفهوم
الصادق عليه موجود فيه حقيقة على ما حققه الاستاد في تحقيق الذهنى وان كل ما هو معدوم
مطلق ان لا يوجد مطلقا لا بالذات بان يكون ذاته موجودا حقيقة ولا بالعرض بان يحصل
عنوانه مثلا موجودا في الذهن فيمتنع ان يحكم عليه حقيقة بان يكون الحكم ساريا اليه موجها
اليه فيصدق ان كل معدوم مطلق اى لا بالذات ولا بالعرض يمتنع ان يسرى الحكم اليه ونح
شمول الحكم الى فرده بعينه ان كان معدوما مطلقا لا يمكن ويمكن ان يسرى الحكم اليه وان
كان موجودا او لو باعتبار عنوانه كيف يصح الحكم السارى الى امتناع سريان الحكم اليه

وبرفعه من

لكن سلب الحكم حج

ما يسرى الحكم حج

على ان هذه الشبهة مذكورة في كتب المتاخرين ورايهم ان الحكم على الفرد لم يتوقع بهذا
الجواب ام فتامل المصنف يقسم العقل الوجود الى ثابت في الذهن غير
ثابت فيه اراد بالثابت وغير الثابت افراد ما لا مفهومهما والا لم يلزم توهم احتياج
التقسيم اذ لا تناقض في كون مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه فان احتياج التقسيم
الى التسجيل ان يصدق ما على ثالث لا ان يصدق احدهما على الاخر وفيه نظر
لانه اما ان يراد الانقسام او قد يراد بالانقسام الانقسام المطلق من غير اعتبار تقييده
بنفس الامر وفرض العقل وح يحتاج الى تخصيص المقسم بالذهن او ليس مطلق الانقسام
للوجود الخارجى او المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت كما توهم التناقض ان العقل
هذا المطلق انما وقع في ضمن نفس الامر فلا يتم التخصيص بالذهن ليستقيم الكلام وح يكون
قول الشارح وح يجب ان يحمل محمولا على التخييل والمعصوانه لا يمكن ابقاء الكلام على ظاهره
ويمكن ان يختار كون الانقسام بحسب نفس الامر بان يكون المراد بغير الثابت في الذهن
غير الثابت فيه في الجملة اعم من ان يكون غير ثابت في الواقع او بحسب الفرض وح لو حمل
الموجود على العقل كان تحققه في ضمن الغير الثابت في الفرض وصار من متفرعات
ما سبق ولو حمل على المطلق او الخارجى صح تحققه في ضمن الغير الثابت في الذهن في الواقع
فلم يصح التفريع والتفصيل اه اذا حمل الانقسام على المطلق والموجود على المطلق او الخارجى
لم يستقيم الكلام وكذا اذا جعل الانقسام بحسب نفس الامر سواء جعل المقسم الموجود الخارجى
او الذهنى او المطلق فلم يبق الا ان يجعل المقسم الموجود في الذهن ويجعل الانقسام مطلقا
او مقيدا بالعرض لكن بعد تخصيص المقسم بالذهن لا حاجة الى تخصيص الانقسام بالعرض وبجعل
الانقسام مخصصا بالعرض وح يجوز ان يجعل المقسم خارجيا ومطلقا وذهنيا لكن لا حاجة
بعد تخصيص الانقسام بالعرض الى تخصيص المقسم بالذهن اذ المتبادر من الوجود اما الخارجى او المطلق
ويمكن ان يجاب بان المراد انه لقائل ان يقول اى حاجة الى هذا التكلف وهو ان يجعل
المقسم الهنا الموجود في الذهن لا مفهوم الوجود وحتى يلزم الاحتياج الى تخصيص الموجود بالذهن
على انه لا بد من حمل الانقسام على ما هو بحسب نفس الامر فلا مجال لتوهم احتياج التقسيم حتى يحتاج

الى الاعتذار اذ ح يكون القضية خارجية لاشتماله على الحكم باتحاد هما في الخارج لانه في صورة الحكم على الموجود الخارجي بالموجود الخارجي يجوز ان يكون الحكم باتحادهما في الذهن وح يكون المصداق هو الذهن غاية الامر ان يكون المادة هي الامتناع لانه يصح ان ليس المراد بكون الحكم على الامور الخارجية شمولها ان يكون الطرفان موجودان في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر اتحادهما بحسب الوجود في الخارج وح تخص الحكم بالخارجية فان قلت هل يتناول بعض الحقيقيات التي هي ما يكون جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر بعضها موجودة في الخارج وبعضها في الذهن وان لم يتناول جميع افراد العنوان في نفس الامر منحصرا في الموجود في الذهن فلنا المتبادر من الحكم على الموجود الخارجي بمثله اي الحكم باتحادهما في الخارج كما مر ما لم يعتبر في الطرفين سوى وجودهما في الخارج وفي الحقيقة مطلقا يعتبر كون الطرفين موجودين في نفس الامر وهذا اعتبار زائد على وجودهما في الخارج وبما قررنا ظهر ان الحقيقة لم يدخل في الشق الاول واما كونها غير داخلة في الصورة الثانية فلتصريحه بان الصورة الثانية مختص بالذهنيات حيث قال واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته فصار حاصل كلام المص اذا لم يحكم على الموجود الخارجي بمثله بل حكم على الموجود الذهني لم يجب مطابقته للخارج وظهر ان الشق الثاني المدلول عليه بقول المص وان لم يختص بالصورة الثانية التي ذكرها بقوله واما اذا حكم على الموجود الذهني الا لان الحقيقة داخلة فيه ومن ههنا ظهر ان حال الحقيقة في هذا الوجه لم يعلم من كلام المص وانه نفس الامر في هذا الوجه مختص بالذهني بعينه مقابلة للخارج كما هي فلم يتناول الحكم الحقيقة وحصول الوجه الثاني ان يحمل الصورة الثانية عبارة عما يستفاد من قوله والا فيصير متناولا للحقيقة كما كان متناولا للذهنية وقوله ويكون المعنى بيانا لمعنى كلام المص على هذا الوجه منطوقا ومفهوما فلا ينافي هذا ما ذكرنا من ان حال الذهنيات لم يعلم في هذا الوجه اذ المراد انها لم يعلم صريحا وذلك لانه يعلم في هذا الوجه ان مصداق الحكم في هذا القسم هو نفس الامر ومعلوم ان نفس الامر انما هو مصداق نفس الحقيقة لا الذهنية اذ مصداقها انما هو خصوص الذهن فعلى هذا يصح ان المراد بنفس الامر هو مقابلة للخارج انما هو

الذهن

الذهن فقط لا ما هو متناول الخارجي ايضا قلت لا يظهر ههنا الى اعتبار آخر وهو ان نفس الامر في هذا الوجه لما اعتبر عموما لان مصداق الحكم فيما ليس طرفاه موجودين في الخارج ليس خصوص الذهن او الخارج والعام من حيث اخذه عاما له نوع مقابلة مع الخاص يصح جعلها مقابلة للخارج هذا لكن للشارح ان يقول هذا يعينه في توجيه مقابلة نفس الامر للخارج فسقط نظره على توجيه الشق الشارح فليتامل هذا ما ساق ظاهر الشرح ولكن توجيهه بوجه آخر لا يرد عليه شيء مما ورد عليه انه ان اراد بالخارجية ما يكون الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فقط على ما هو المشهور وكون المحقق في هذا الشق وهو الخارجية لا يعاني ان يحمل الحقيقة المتحدة مع الخارجية وهي ما يكون جميع افراد الموضوع في نفس الامر موجودا في الخارج كما اذا كان العنوان من العوارض الخارجية وكان العنوان الوجود الخارجي وبالذهني ما يكون الحكم مقصورا على الافراد الذهنية والحقيقة التي يكون افرادها جميعها منحصرة في الذهنية كما اذا كان العنوان من المعقولات الثانية او كان العنوان الوجود الذهني و ذهنيا متحدة معها واراد بالحقيقة ما يتناول الحكم فيها جميع الافراد الخارجية والذهنية معا كما اذا كان العنوان من لوازم الماهية الوجود المطلق وذلك لان حال الحقيقة المتحدة مع الخارجية منها يعلم من حال الخارجية وكذا ما هو متحدة مع الذهنية يعلم حاله فلم يبق الا ما يتناول الحكم فيها الافراد الخارجية والذهنية معا واما حمل قوله والا في الوجه الثاني على ما ليس حكما خارجيا على ما يستفاد من سوق الكلام لا على ما ليس طرفاه موجودين كما هو الظاهر لان الحقيقة المراد ههنا طرفاه موجودين ايضا في الخارج الا ان نفس الطرفان الموجودة في الخارج بالموجودة فيه فقط فيكون النفي متوجها الى هذا فقط واراد بقوله فيشمل الحقيقة ايضا ان الكلام يشمله كما يشمل الخارجية والمراد بالمعنى في قوله ويكون المعنى المراد سواء كان مستفادا من الكلام صريحا او مقايسة والمراد بنفس الامر في قول المص في الوجه الاول الذهن بقرينة المقابلة وفي الثاني ما يكون تحققه في ضمن الخارج والذهن معا ومعلوم انه يحصل التقابل بينهما وبين الخارج فقط وعلى الوجهين يكون قول المص ويكون صحيحا حكما على نفس ما كان تحت الا وح يظهر ان النظر الثاني لا يرد على توجيهه

وهو لم يندفع عن الشارح لان الشارح جعل الحكم في السؤال الثاني منشأ لبعض الخارجيات
والجميع الذهنيات وكذا الحقيقيات فلا بد من احد بنفس الامر مطلقا شاملا للكل ولا يمكن
تخصيصها بما يخص الحكم فيها بالافراد الخارجية والذهنية معا ليتحقق التالي بدونه
في مثل زيد اعمى فيه ان تحقق التالي بدون المقدم لا ينافي صدق اللزوم اذ اللازم قد
يكون اعم لانا نقول معلوم ان التالي فيما نحن فيه ليس علة للمقدم وليسا معلولي علة واحدة
مستلزمة لهما كما هو المعتبر في علاقة اللزوم فيتعين ان يكون المقدم علة مستلزمة
للتالي فلا يتحقق بدونه اذ لا يجوز وجود المعلول بدون علته لانا نقول يجوز ان يكون لامر كلي — التالي صح
علل متعددة لكل واحد منها علة له في نوع مخصوص منه فالجواب الذي ذكره وقع
على سبيل التنزل والاستظهار والاولى ان وجوب التطابق كليا هو الوجوب النوعي وبيانه
انه تصور بينهما بحسب النظر الاول انواع ثلثة اشار اليه بقوله وسواء وجد طرفاه او
احدهما فقط او لم يوجد اذ لا يخفى ان شيئا من تلك الانواع لا يحتمل التطابق الكلي
الا في ضمن جميع الافراد الا النوع الاول فصار حاصل كلام المص انه اذا كان طرفا
الحكم موجودين في الخارج فالموجبة الصادقة يجب ان تكون خارجية في جميع افراد
انواع واحد وهذا التالي لا يتحقق بدون المقدم لان مثل زيد اعمى فرد نوع واحد من
الانواع الثلثة المذكورة لا نوع واحد والاعراب الذي اشار اليه بقوله فتامل فيه ما ذكر
في الحاشية الثالثة بقوله وفيه ان هذا انما يدل على عدم جواز التخصيص بالسالبة اه وتوجيهه
ان وجوب التطابق النوعي كما انه يختص من بين الموجبات بما طرفاه موجودان في الخارج
يختص من بين القضايا مطلقا بالقسم لان مدار هذا الوجه على عدم تحقق التالي بدون
المقدم ولا يخفى عدم وروده على الوجه الاول المبني على عدم تحقق المقدم بدون التالي — المصحح صح
وصار حاصل كلام المص انه كلما كان طرفاه الحكم الايجابي موجودين في الخارج فالقضية
الصادقة لا تكون الا خارجية وليس كلما كان طرفا الحكم الايجابي موجودين في
الخارج السلبي او طرفا الحكم مطلقا موجودين في الخارج فالقضية الصادقة خارجية
بل قد تكون حقيقية او ذهنية اذ لا شك في صدق سلب زيد عن عمرو حقيقية او ذهنية نعم يرد عليه

انه

انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج في الموجبات لا يلزم ان لا يصدق الا الخارجية
بل يصدق الحقيقية بل الذهنية ايضا في مثل قولنا زيد انسان وعدم صدق الموجبة في مثل
حجر والجواب ان المراد انه كلما كان طرفا الحكم من حيث انهما طرفا الحكم موجودين في الخارج
فالموجبة الصادقة يكون خارجية وح يختص بالخارجية وفيه انه بعد اعتبار قيد الحيثية لا حاجة
الى تخصيص الخارجية بالايجابي في عبارة المتن ضرورة ان طرفا الحكم من حيث انهما طرفا — الحكم صح
اذا كانا موجودين في الخارج فلا يكون ذلك الحكم الا موجبة خارجية في الواقع وعدل عنه لا بعد
ان يجعل الخارجية في كلام المص في الطرفين على ما يعتبره الحاكم خارجيا سواء كان موجودا
في الخارج في الواقع او لا وسواء اعتبر وجودهما ايجابا كما في الموجبات او سلبا كما في السوالب
ولهذا قيل الحكم في السوالب انما هو على ما حكم عليه في الموجبات والا في ان الحكم على
الافراد والحكم على الافراد الموجودة في الخارج الا ان صدق الحكم في الموجبة يقتضي وجود الموضوع
بخلاف السالبة وح لا يحتاج الى التخصيص كلام المتن وهذا الوجه حسن
يرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك على زعمه حمل الموقوف — اقول صح
في كلام الشارح على معناه لولاه لامتنع ولهذا اورد عليه ذلك وذلك لان تحمل كلام
على ان كون الطرفين موجودا لا مدخل له في كون النسبة السلبية خارجية ولا مدخل له في كون
النسبة الايجابية خارجية في الجملة فان الموجبة التي طرفاه موجودان في الخارج صدقهما
متفرع على وجود الطرفين على ما مر اليه الاشارة لانا نقول لا نسلم الصدق لزومه كليه المتبادر
هو اللزوم الكلية لانا نقول ما لا يدرك كله لا يترك كله فاذا لم يمكن حمل الكلام على اللزوم — يتيسر صح
الكلية فيحمل على اللزوم رعاية للمتبادر بقدر الوسع والامكان ثم ما ذكرنا على ما
اشار اليه الشارح من ان التالي يحقق النسبة الخارجية وصدقها لا يكون الحكم فيها الا
في الخارج ولو حمل على ذلك لم يكن للمقدم دخل في التالي اه ان اراد ان صدق — قوله صح
الحمل الايجابي اه لا يخفى ان لفظ الصدق المتعدي بكلمة على بمعنى الثبوت والحمل الصحيح ارادة
المعنى الاول من كلام الشارح مبني على حمل لفظ الصدق في كلامه على معنى الحمل والثبوت
الرابطي وعدم لفظ الصدق بمعنى التحقق وجه صحة الكلام على الشق الاول دون الثاني

ما اشار اليه سابقا ان تحقق الحمل والنسبة الخارجية موقوف على وجود الطرفين ضرورة
ان وجود النسبة في الخارج موقوف على وجود الطرفين فيه واما كون النسبة خارجية فانما بمعنى كون
الخارج طرفا لنفس النسبة لا لتحققها وهو لا يتوقف على وجود الطرفين فتامل
فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق له اذ انما يحتاج اليه اذا جعل الصدق
مطابقة النسبة المعقولة للخارج على ما اختاره العلامة التفتازاني اما اذا جعل عبارة
عن مطابقة الصورة العلمية الحاصلة بها النسبة المعلومة فالفرق بين المطابق والمطابق
في ظاهر لا ستره به وهو اختيار المحقق الشريف قدس سره قال اولى ان تقول ان
المطابق فقد توقف على ما ذكره بكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق معلق التصديق
يصلح ان يتعلق العلم التصوري كما انه صالح لمتعلق العلم التصديقي فيحفظ التصديق
بالكواذب ايضا على ما ذكره لا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان في تصور الكواذب وبين
الغفلة والنسيان في التصديق بها فتامل والاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم
واللازم حينئذ من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب
لا ارتسام نفس التصديق بها والحاصل ان التصديق بالكواذب حاصل له بصورته
لا بنفسه فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف
على حصول الشيء للموصوف بنفسه لا بصورته والجواب ايضا بان حصول التصديق
بخصوصه اذا التصور بطريق الافاضة بسبب استعداد النفس مردود بان هذا راجع الى ان
الفرق بين الغفلة والنسيان ليس بسبب الخزانة التي ارتسم فيها الصور العقلية بل بمحض
الافاضة من جهة الاستعداد الكامل والناقص وهذا طريق آخر لا يحتاج فيه الى القول
بالارتسام على ان هذا الاحتمال يبطل الدليل على وجود الخزانة على ان في كلام
ارسطاطاليس قرينة على العلاوة معلومة بقوله ما ذكرنا وحاصله انه جواب آخر عن الاعتراض
المذكور بان ما هو حاصل في العقل الفعال ليست متصفة بالصدق كما يفهم مما نقله
عن ارسطو فلا يحيل تعريف الصدق لعدم صدقه عليها وقد يمكن حمل كلام الشارح
على ما نقل عن ارسطو بان يفرق بين صحة الحكم وصدقه والمراد ان تلك الاحكام

صحيحة وان لم تكن صادقة فتامل ثم لا يخفى ان حمل كلام ارسطو على ان مقصوده
ان علم المبادي وان كان متصفا بالصدق في الواقع لكن لا ينبغي هذا التوصيف
على انه يوهم انه يتصور الكذب فيه بعد عن ظاهره الحكم بل معناه ان الصدق حقيقة عبارة
عن المطابقة بالكسر التي هو معيار وميزان للاحكام الصادقة وهذا لا يتصور في
المبادي نعم يتصور فيه المطابقة بالفتح التي هو المعيار بالنسبة الى الاحكام وهو الحق هذا
لكن المستفاد من كلام الشيخ وغيره من المحققين ان الحق بالمعنى المصدري اسم للمطابقة بالفتح
العارضة بالقول او الاعتقاد اذا طابقه الواقع اما لحالفه ما وقع من ان نفس الامر
هو العقل الفعال وقد بين ما نقله عن ارسطاطاليس انه يخالف ما وقع ضرورة ان
المبادي لا ينحصر في العقل الفعال الشارح اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم
العقل على امرين بانهما متمايزان ليس عن تصور المحكوم عليه وقد يجاب عن ذلك بان
مراده قدس سره من قوله ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به مع انه حكم معتبر
صحيح فيعين السؤال ويلزم ما ذكره وانت تعلم ان هذا التوجيه مع انه خلاف الظاهر يجعل
السؤال المقدر حاليا متوجها على المقام المذكور ولم يكن فائدة في مقصود المص
في هذا المقام لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد حصل التعميم والحكم دليلا عليه
ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه بل انه يشبه عليه حالهما اذ لو ثبت ان هذا
الحكم حكم معتبر صحيح وصدق الحكم وصحته مطابقته للخارج بوجه ما ذكره من لزوم اجتماع النقيضين
سواء كان العقل يتصور كل شيء حتى النقيض ام لا فجعله سؤالا على ما هو مقصود المص في هذا
المقام واراد اعلم تعسف ظاهر فتامل الشارح واما ثانيا فقد يقال ان
العقل اذا قسم الموجود المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه تعين ان يكون غير الثابت
فيه هو الموجود الخارجي وغير الثابت في الخارج هو الثابت في الذهن فلو كان الحكم بما ذكر
صدقا ومعنى الصدق المطابقة مع الخارج يلزم ان يكون غير الثابت في الخارج في الواقع
ما يقابله في الواقع فان ذلك التقسيم هو مفهوم غير الثابت في الذهن من الموجود في الخارج
هو ما صدق عليه هذا المفهوم قلت قد مر ان التقسيم الى الافراد هذان المفهومين والا لم يتوهم

لا النفس التصديق

يكتبه

الاحكام

فلا عبرة به ان لم يطابق الخارج كان كاذبا

جبا الهام

اجماع النقيضين في التقسيم الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه اذ الاجتماع في الذكر
مفهوم غير الثابت في الذهن بالمساواة   لكن انما يقول المجيز ان قد يتحصل من
هذا الكلام جواب آخر عن النظر الثاني بان مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت فيه
لما لم يكونا ثابتين في الخارج في الواقع والغرض ان الحكم بالمجاز بحسب الخارج يلزم كون
غير الثابت في الخارج في الواقع بما ساواه في الواقع فلا ضير هذا السؤال عام   وارد على
ما ذهب اليه القائل ليس المراد ان ذا غير مطابق للواقع عنده رحمه الله على ما يوهم من العبارة
بل المراد انه ليس ظهوره عنده مثل ظهوره عندهم اذ عنده يتوجه على اثبات انها من
المعقولات الثانية المسلوبة عن الاشياء بحسب الخارج   وهو توهم فاسد
هذا الوجه حمل الكلام بالمجاز على القضية الموجبة الكلية كانه قيل العقل يحكم بان كل ما ثبت
في الذهن منحصر عن غير الثابت فيه فلو كانت هذه صادقة مطابقا للخارج يلزم وجود جميع تلك
الافراد في الخارج وقد كان من جملتها غير الثابت في الخارج والاستاد حمله على انها قضية
طبيعية بناء على ان النظر ان السمين بما مفهوما الثابت وغير الثابت لكن قد عرفت ان مقصود
المص هو حل هذه المسئلة من تفاريع القول بان يتعقل ان يتصور جميع الاشياء
يقتضي ان يكون الحكم بالمجاز على افراد الثابت وغير الثابت ومن هذا ظهر ان التوجيه
المنقول اسد واولى من التوجيه الذي ذكره رحمه الله ثم لا يخفى ان ما ذكره
هذا الوجه في دفع النظر الثالث يرفع النظر الثاني على ما ذكرنا اذ يلزم كون
ما هو غير ثابت في الخارج في الواقع بما ساواه في الواقع ولا يكفي لرفع هذا ما ذكره سابقا
لسلامة حل الشك والوهم اراد بالشك ادراك النسبة المتردد فيها
لا المتردد وبالوهم ادراك النسبة المحتملة احتمالا مرجوحا وما يحصل التحصيلات المتغيرة
الى ان يكون الجزم بها بعضها وجعلها من عداد التصديق انما هو على سبيل المسامحة والتجوز واما قال
والاولى ولم يقل والصواب اذ يمكن ادراك ان النسبة واقعة صار بعلمه الاستعمال اسما
للاذعان ووقوع النسبة كان ان ادراك النسبة ليست بواقعة صار اسما للاذعان بلا وقوع
ثم الظاهر ان قوله كالشهود من له وجدان متعلق بقوله كما ان المتعلق فقط لا بقوله بل بحسب

المحقق

الحقيقة انه والحاصل انه لما كان التصديق ادراكا مخالفا للادراك التصوري بحسب الحقيقة
التي يدل عليها لفظ الاذعان فبقيد الاذعان يخرج التشكيك عن التعريف ويرد انه لا يخرج
اذ لا فرق بحسب المتعلق بل يتعلق التصور بكل ما يتعلق به التصديق وليس في هذا التعريف تعرض من   الا التصور
جهة المتعلق فان قلت قد تقرر ان العلم مطابق للمعلوم ومتحد معه بالذات مغاير له
بالاعتبار فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان بالنوع لزم ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان
بالنوع قلت مطابقة العلم للمعلوم انما هو العلم التصوري على ما يفهم من عبارتهم ودليل
مطابقة العلم للمعلوم وهو دليل الوجود الذهني لا يدل على ان العلم التصديقي هو الوجود
الذهني يدل على ما ذكرنا ان مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا على ما صرحوا
وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا مع تعلق الكل بنسبة واحدة هذا الكلام اذا
قيل عند تصورنا ماهية التصديق بحصول صورة منه في العقل يلزم اتحاد التصور والتصديق   بالمهية
هذا الجواب وانما خصصنا التصور بما هو بطريق حصول صورة ماهية التصديق لان العلم
المنقسم الى التصور والتصديق هو مفسر بحصول صورة الشي في العقل والاختلاف بالنوع
انما هو فيه لا في العلم الحضوري والجواب عنه بانا لا نعقل ماهية التصديق بالكنه بل نعقل
التصديقات المعينة بالعلم الحضوري بان نصير ملتفتا اليها فنعقل واما ماهية التصديق
الكلية فانما نتصورها بالوجوه العرضية والمطابقة بين العلم والمعلوم انما هو في تعقل الشي
لا بعوارض على ما ترتضيه ط اذ لا شك ان للتصديق ماهية يمكن تصورها بذاتها وعوارضها   منها
وبمجرد الامكان يكفينا في لزوم المحذور وكذا الجواب عن المقامين بان مرادهم بالاختلاف
بالنوع ان الاختلاف ليس بمجرد المتعلق وذلك يتحقق بان يكون هناك اختلاف بالعوارض
التي ليست من قبيل المتعلق وهو ظاهر والحق في الجواب على ما يقتضيه الفكر الصائب والنظر
الثاقب ان مرادهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات على ما يقتضيه الدليل ان الاشياء
حاصلة في الذهن بانفسها لا باشباحها المخالفة لها في الماهية فتلك الصورة من حيث اعتبارها
مع العوارض الذهنية علم وان اعتبرت من حيث هي كانت معلومة ومن المعلوم ان تلك
الصورة مع تلك العوارض يجوز ان يحصل هناك مجموع مركب من المعروض والعارض فيكون

مخالفا بالمهية للصورة المأخوذة من حيث هي كيف لان العوارض داخلة في المجموع
الاعتبار الاول خارجة عن الثاني والكل مغاير للجزء ولهذه المغايرة بالشخص فقط
ان مفهوم المعلوم ومفهوم العلم كلي قال المص في شرحه للاشارات حقيقة البناء من حيث
انه بناء مغاير للحقيقة من حيث انه انسان او ذو صفة البناء داخل في الاول دون الثاني
قالوا ان الحيوان ان اخذ لا بشرط شيء كان جنسا وان اخذ بشرط شيء كان نوعا
وان اخذ بشرط لا شيء كان مادة وجزءا للنوع ومن المعلوم ان المغايرة بين الامور
بالمهية وذكر رحمه الله في بحث العلة والمعلول في دفع القول بجواز صدور الافعال المختلفة
عن نوع واحد باختلاف شخصها المختلفة فهو صدور المختلف بالنوع عن غير المختلف بالنوع
وذلك خلاف ما تقرر عندهم ان الطبيعة كل امر مخالف بالحقيقة فتلك الطبيعة وحدها
او مع امر آخر وعلى هذا فمراد من قال ان بين العلم والمعلوم فرقا بالاعتبار ان الصورة
الذهنية علم باعتبار ومعلوم باعتبار كان البناء باعتبار حيوان ناطق بالي وباعتبار
حيوان ناطق فقط والتحقيق ان الاعتبار ان اخذ داخلا فيه كان مغايرا بالذات وان
اخذ خارجا كانت مغايرة بالاعتبار ومن المعلوم وقد صرح بما ذكرنا المص في شرحه للاشارات
في دفع اعتراض الامام ان المعقول من السماء ليس بسماء للسماء الموجودة في الخارج
في تمام المهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهية لان المشابهة
ههنا اقرب لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس حيث قال السماء المعقولة بينها صح
من حيث هي عرض قائم بنفس عالم ليس مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث هي كونها
صورة حصلت في العقل مطابقة لها بازاء كلامه ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول العلم من حيث
انه علم مغاير للمعلوم بالمهية لان في اعتبار كونه علما يدخل بعض العوارض الخارجة عن ذاته
ثم العلم ينقسم نوعين باعتبار جزءه مع امرين منضمين مع مهية العلم وتمايز العلم التصوري
عن التصديقي بهذا الانضمام ففي صورة تعلق العلمين بالنسبة يلزم اتحاد ما وجد من العارض
التصوري وما وجد من العارض التصديقي مع النسبة واتحاد ما ذكرناه وذلك صحيح وفي
صورة التصور يلزم اتحاد ما وجد من العارض التصوري المأخوذ مع العارض التصديقي بالتصديق

لان

لان التصديق لما صار منضما الى التصور يدخل فيه ما يدخل في مهية التصديق مع امر يحصل
مهية التصور المراد من العارض ما يحصل به مهية التصور مهية التصديق كالصور النوعية في الاجسام
بل لا يكون هناك حمل اصلا الظاهر حمله الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل
الاعتباري بل لا يكون هناك حمل ونسبة بحسب الحقيقة ونفس الامر بل العقل يعتبر بينهما نسبة صح
ثم اعترض بانه لا يمكن ان يعقل النسبة بينهما لعدم التغاير بين الطرفين ان العقل
ولو حمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل المجازي وكان المعنى انه لا بد ان يكون
هناك حمل حقيقة بل يكون مشابها له او في صورته لا يدفع هذا فلا بد ان يزول
احدى الصورتين عن النفس فان قلت يجوز ان يكون هناك صورة واحدة
لكن يتعلق التعقل بها مرتين من النفس فالمتصور تلك الصورة قلت بطلان تعلق التعقلين
من نفس واحدة في زمان واحد بامر واحد اظهر من بطلان تعلق الادراكين اي الصورتين
الحاصلتين في نفس واحدة في زمان واحد بامر واحد فلهذا لم يتعرض له وذلك لانه
من قال في صورة تصور الشيء بالوجه يكون الشيء متصورا حقيقة يمكن ان يتعلق ادراكان
في زمان واحد بما بصورة واحدة وانه يتعدد الالتفات من نفس واحدة في زمان واحد محال خر نفس واحدة بامر واحد انما تعلق الالتفاتين بامر واحد في زمان واحد صح
مطلقا على ما هو المشهور فكيف اذا كان المتعلق واحدا على ان ما ذكره بما نقوله
اذ لو كفى للصورة الواحدة الحاصلة لا يخرج عن ... ان هذه الصورة فلا حاجة
في تحقق معنى الحمل الى ما قيل كان هذا السؤال قصد المحقق دفع ما يقال لو كان الحمل الكافي
عبارة عن الاتحاد في الوجود الخارجي ومن المعلوم ان مثل زيد اعمى قضية خارجية يلزم
وجود الاعمى في الخارج فمن لم يفرق بين الاتحاد بالذات والاتحاد بالعرض وقال
ان الاتحاد بالذات في مطلق الحمل اشكل عليه الامر في مثل هذا الحمل فاضطر الى القول
بان الحمل في الاعدام بمعنى الاتحاد في الوجود وفي العرضيات بمعنى الاتصاف
الشارح ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات اي حملا حقيقيا ولهذا لم يندرج في قوله
وانه لم يرد ذلك لم يحصل المفهوم المحمول فيه تحت الماء او لا ... ان هذا التعريف
بظاهره منطبق على الاتحاد بين الذاتين وهذا لم يكن حملا الا المتعارف عند الشيخ ... ولا عند

القدما، اذ الحمل في المعارف اتحاد الذات الموضوع مع مفهوم المحمول ويمكن حمله على
المعارف في مذهب القدما، اذ الحكم بين المفهومين باتحادهما ذاتا واتحادهما مفهوما
لاستاد الطبيعة بل ولا الشخصية ايضا ولا مثل قولنا بعض النوع انسان بل وجها عام
التخصيص الا اعتماد على ما حقق في موضعه   معقود شبهة الحمل هذا الكلام مبني على
ان بعض ممن عرف هذا التعريف تمسك به في دفع الشبهة المشهورة كما وقع في
شرح الرسالة والا فالمعرف من حيث انه معرف لا يرد عليه هذا ثم لو قيل
التعريف الثاني اولى اذ لا يرد معه اشكال الخلاف الاول اولى الصدق مرادف
للحمل فكيف يوجد في تعريفه لكان له وجه فتامل وهذا القسم الثالث وهو الذي اشار
اليه بقوله وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول واراد به ما يستوي نسبتها
الى الطرفين في كونهما ايجابي لا يدخل القسم الثاني المذكور في الشق فيه ونقص اقسام
جهة الوحدة اربعة عن ثلثه بقوله ويكون احدهما شاملا على انه اراد منع الخلو وعن
واحدة بقوله وقد يكون بالذات واتحاد جهة الوحدة لا لاحد الطرفين في صور الخلط في الطرفين
واحدهما على سبيل الاتساع كاطلاق حمل الشي على نفسه عليهما على ان الموضوع
والمحمول كبرى لا مغايران اذ الخلط بالعارض انما هو للذهن لا مكان الحمل
وكلمة قد في قوله فانه قد لا يكون ضروريا اشارة الى انه قد يكون بديهيا كما اذا
اخذ الذات معه اسعد في الموضوع وفي المحمول معه اسعد آخر ويكون بينهما لا رابط
~~كما اذا اخذ الذات معه اسعد في الموضوع وفي المحمول معه اسعد آخر~~ ما لم قيد الى الموضوع
او يكون بينهما على انه قد يكون بديهيا فيما اذا كان قيد الذات في جانب الموضوع
دون المحمول فعلى الاول يكون ضمير فانه راجعا الى نوع المثال المذكور وعلى الثاني
الى جنسه واما جعله راجعا الى خصوص المثال فانما يصح اذا حمل على المحقق فظاهر لا يخفى
انه بعد ما ثبت ان مطلب الهل البسيطة متقدم على مطلب الهلية المركبة وان ثبوت شي
فرع ثبوته في نفسه ثبوت الشي لنفسه انما يكون بديهيا اذا كان ثبوته في نفسه بديهيا الا ان
ثبت ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من تصور الاطراف لا توجب نظرية الحكم   والعلل وذلك

التصديق واجب نظريه وذلك الحكم كان نظرية ما يتوقف عليه الحكم حم

منه

من العلم اشارة الى ما سبق من ان ثبوت الشي للشي لا يجب ان يكون فرع وجوده ويكون تقرير السؤال
هكذا اثبات الوجود للمهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا
لم يكن الحمل صحيحا لكن ثبوت الوجود لها يستدعي ان يكون لها وجود اولا ما تقرر
ان ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت المثبت له اولا فيجاب بمنع تلك المقدمة
ولا يمكن دفع الكلام بما ذكره من ان ليس للوجود وسائر الاعتبارات ثبوت للموضوعات
بحسب نفس الامر بل ثبوته لها بمحض اعتبار الذهن واختراعه ولهذا لم يتعرض بثبوت
الموضوع لانهم استعملوا تلك المقدمة في بيان ان المعدوم له الحكم اخص من السالبة
وعلى هذا الوجه لم يتم مقصودهم لان مبدا المحمول ههنا اعتباري ليس لها ثبوت
للموضوع في نفس الامر على هذا الرأي   هو وجودها في موضوعاتها هذا
ينافي ما قد تقرر عند الاستاد وان الوجود في نفسه الوجود لغيره فيهما متحدان
اللهم الا ان يحمل كلام الشيخ على ان ليس للاعراض ثبوت في نفسها حقيقة انما يكون
لها وجود في موضوعاتها يسمى ذلك وجودها في نفسها توسعا وفيه انه قد ثبت   توسعا حم
لتلك الاعراض اشيا، وذلك يستدعي ثبوت تلك الاعراض في نفسها حقيقة على ما هو
المقرر عندهم فلسائل قال المحقق الشريف عند قول صاحب المواقف نقلا عن الحكما
في تعريف العرض ماهية اذا وجدت في الخارج كان وجوده في الموضوع ومعنى
وجوده في كذا وان كان يطلق على معان مختلفة ان يكون وجوده هو وجوده
في الموضوع وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده
في الجسم وحاصله ان ليس شي ويصح ان يوجد في نفسه مقام الجسم ولا يخفى ان مكان
شي في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى ولا يخفى ان هذا اظهر مما حمله رحمه الله فتامل
لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة لا يخفى ان هذا ينافي ما صح ان الوجود هو
الموجودية لدلالته على ان المهية في كونها موجودة الى الوجود لا انا نقول الشيخ قد   يحتاج حم
تسامح في العبارة والمعنى ان الوجود هو نفس كون المهية موجودة وقد تسامح اولا اعتمادا
على ما صرح به وقوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم متفرع على جواب السؤال

الذی ذکره وعدم کفایة البیاض الجسم فی تحقق الابیض بها علی انه لا بد فیه من وجود البیاض
للجسم اذ هو مغایر لکل منهما وهذا بخلاف الموجود اذ یکفی فیه الموضوع والوجود بناء
علی ان وجود الوجود للموضوع عین موجودیة الموضوع لا انه نسبة غیر الطرفین لانا نقول
المعنی ان وجود الموضوع عین موجودیة الموضوع ووجوده والحاصل ان الموجودیة عین
الوجود بخلاف الابیضیة فانها لیست عین البیاض بل البیاض سبب لها
یعنی ان الوجود حقیقة انه موجود لا یخفی بعد ما تقرر ان الوجود عند الشیخ وغیره من
المحققین من المعقولات الثانیة لیست موجودا ان معنی کلامه ان الوجود حقیقة هو الموجود
بان یکون ضمیر انه عائدا الی الموضوع   بل هی عین وجودها ینبغی ان یحمل
الکلام علی ان نسبة الموجود الی الماهیة عین وجودها اذ المراد بوجود الماهیة ثبوت الوجود
لها بناء علی ان معنی کلامهم ثبوت الشیء للشیء یستدعی وجود ذلک الشیء انه یستدعی ثبوت
الوجود له اذ قالوا ما لم یثبت الوجود للشیء اولا لا یثبت له شیء آخر بناء علی ان
مطلب هل البسیطة متقدمة علی مطلب هل المرکبة   کما فی العبارة النفس
فقد یلحق وقوله فی قوله عطف علی قوله ههنا لا علی قوله فی العبارة
کالمنقول فی الصندوق هذا الکلام منه یدل علی ان المتحرک فی الاین متحرک
فی الوضع ایضا لانه یتبدل وضعه بالنسبة الی الامور الخارجة ولا ینافی ذلک علی
اطلاقهم اصطلاحا الحرکة الوضعیة الا علی حرکة الشیء علی نفسه بان یکون الکل ملازما
لمکانه دون اجزائه فتدبر المتمثل المتحرک بالعرض کالمنقول بالصندوق اولی و
من التمثیل بحال السفینة علی ما هو المشهور اذ لا شک ان جالس السفینة لو فرض
متحرکا بحرکة السفینة یصدق علیه انه لو فرض ای آن من آنات زمان الحرکة
کان له ان آخر حقیقة ضرورة تبدل مکانه حقیقة وهذا یعنی الحرکة سواء کان المکان
بعدا او سطحا اما الاول فظاهر واما الثانی فلتبدل سطح الهواء الذی هو بعض من السطح
الذی هو مکانه ویمکن الجواب بان المکان اللغوی للجالس لما لم یتبدل حقیقة بالذات بل
انما یتبدل مکان السفینة مثلا فالمتحرک بالحرکة الاینیة بالذات هو جالس السفینة فیکون الاین

معبرا بالنسبة الی المکان اللغوی وفیه تکلف ویجیء ما فی الشرح فی بحث المکان
فی جواب سئل من قال بان المکان لیس سطحا کالملم وغیره من المحققین ان الطائر الواقف
فی الهواء المتحرک یتبدل سطحه آناً فآناً مع انه لا یقال انه متحرک بان یتبدل المکان ههنا
ناش من حرکة المکان والتبدل الذی هو الحرکة ما یکون ناشیا من ذلک الشیء فمراده بان
معنی حرکة الجسم فی مقوله علی ما مر هو ان لذلک الجسم فی کل آن یفرض فردا من تلک المقولة
لا یکون له قبل ولا بعد وذلک اعم من ان یکون ذلک التبدل ناشیا من ذلک الجسم او
غیره فلا یلاقی الحرکة الکمیة والکیفیة اذ لو کان تبدل الکمیات والکیفیات ناشیا لا من المتحرک
اقول م   فی الجسم انه متحرک فیها   وذلک ان یقول کان ذلک غیر واجب الغرض من نقل
هذا السؤال والجواب ان یورد علیه هذا الایراد مع ان فی کلام الشیخ فی جواب هذا السؤال
اشارة الی ان النفس المجردة یتحرک فی الاین حیث قال ولو کان الشیء غیر محسوس
سواء م   کانهم یوجبون الحصول فی الحیز لکل موجود کان محسوسا او غیر محسوس لانه اذا کان
منطبقة م   لکل شیء حیز ما لکن یتحرک الاین وان کان قوله ان کانت منطبقة اکثر ما فی ان کلامه فی
النفس المنطبعة وکون الکلمة مشعرا بذلک وحاصل الایراد ان کان ملاک الاین فی هذا
تحکیم العرف م   المقام ای مقام تحقق الاتصاف بالعرض فی بعض الاحوال مع عدم تحکیم العرف فما بال
فی الشمس غیر واجب کان التشبیه الذی ذکره لعدم اطلاق الاسود علی النفس مقتضاه
العرف م   من عدم الاطلاق غیر واجب ان کان الملاک هو العرف فرد علیه انه قد عرف بعدم
اطلاق اهل العرف الاسود علی النفس فکیف یصح قوله والحق یوجب انه اذا صح اطلاق
ذلک علی النفس بالعرض صح اطلاق هذا الاسم لانه لا یصح عرفا کما اعترف به
ویمکن الجواب بان یختار ان ملاک الامر هو العرف فرق ما بین عدم الاطلاق
عرفا وعدم صحته فانه کثیر یکون فی مواضع لقانون العرف وقیاسه لا یکون متعارفا
بینهم فصار حاصل کلام الشیخ ان الحواس فی العرف لا یابی عن الاطلاق لکنه لم یتعارف
مثل المذکور ولعله لاجل کون ذلک الجواب عنده مشتملا علی التکلف اشار الیه حیث
قال والحق الذی لا تکلف فیه ثم اشار الی تحریر الاعتراض بوجه آخر بقوله واما حرکة

النفس بما يأتي من المعارف فتأمل   ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز
في الموجود بالعرض لا بوجه آخر لكلام المص يندفع به ما نقله الشارح بقوله فيشتمل على جانب
التفرقة بين الموجود بالعرض والوجود التعلقي والكسبي اللذين عليهما المص الوجود المجازي
على وجه لم يكن مشتملا على التكلف والتعسف كما ذكره المحشي حيث قال واجيب بان مفهوم
الانسان ام والحاصل ان الموجود بالعرض ليس المجاز فيه باعتبار لفظ الوجود بل باعتبار
الاتصاف فيكون من قبيل المجاز العقلي في الوجود التعلقي والكسبي راجع الى لفظ الوجود
فيكون من قبيل المجاز اللغوي فصار حاصل كلام المص ان اطلاق الوجود على التعلقي والكسبي
مجاز بخلاف الاولين وقوله نعم لو وصف زيد اشارة الى جواب سوال وهو انه
يمكن ان يكون اطلاق الموجود على ما يكون لفظا او كتابة موجودا باعتبار الاتصاف
كما في الموجود بالعرض والجواب انه بهذا الاعتبار يكون داخلا في الموجود بالعرض وانما كلام
المص فيه باعتبار الآخر واراد بما لا يتعين الذين كان اقسام حقيقيا للموجود بالذات
والموجود بالعرض.   فهو اشارة على نفي الجزء الصوري في الاجسام ام فيه نظر
اما اولا فلانه يقول القائل بانه اذا احرق زيد وصار رمادا واذا القي في ارض
الملح فصار ملحا فحينئذ يتشخص زيد بعينه ضرورة ان مادة زيد لم يتوج بل يتعين ان يتحقق
عدم بقاء النوع فعلى هذا الزم على من قال بامتناع اعادة المعدوم وكان قائلا
بالمعاد الجسماني ان يقول مثل ما يقول مثل الجزء الصوري من ان الاجزاء المادية
باقية بعينها وتتبدل ما يكون به التشخص الى ما يماثله ورد ما دل من الآيات
والاحاديث الواردة في المعاد كما هو طريقتهم في تاويل الظواهر اذا دل
القاطع على خلافه فان قيل يلزم ايصال الثواب والعقاب الى من لا يستحقهما
فلا يستحق للثواب والعقاب هو النفس المجردة وهي باقية بعد خراب البدن عند المحققين منهم
المحس والمدرك للذة والالم وان كان جسما انما هو النفس والبدن آلة لها في ايصال
الى المستحق ايصال للثواب والعقاب وكذا النفس اللذات والالام ولا يجد ورد ما كان
فهو بعينه لبنية واحدة للكل   استحقاق النفس لهما عند تعلقها بآلة اخرى

العقلي والمجازي في الوجود التعلقي
والكسبي راجع الى لفظ الوجود
فيكون من قبيل المجاز م

مثبت م

بآلة وايصال احدهما
عند تعلقها بآلة م

في زمان

بالل

في بيان معنيه هذا اشارة على ما سيجيء ان الشيخ لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم
يأت الكلام في مقام المنع على طريق المانع لانه يحتمل كونه منسوبا الى الشيخ دون النيح
مستندا الى تشخصها المتميز بين ثم لعلها بالعدد على ما ذكره لانا نقول يحتمل الكلام
الى التشخص بانه لم كان يتشخص عن تشخص آخر دون ج ثم لا يخفى ان ذكر
المثل المستانف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المعروض
في اثنائها الى آخره يظهر بطلان كون ب منسوبا الى آ ويكون مثل ج
في الحدوث والاستيناف ولعل هذا اشارة الى دليل آخر مبني على انه لو وجد المثل
ابتداء لم يبق فرق بين المعاد المفروض وبينه على ما سيجيء في الشرح لانا نسوق الكلام
عنه واراد بالمحمول الاثنين الوجود في الزمان الاول والوجود في الزمان الثاني
واستمرار الوجود اشارة الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت
اشارة الى انحفاظها من حيث الثبوت على راي المعتزلة والحاصل ان كون الموجود
الثاني هو الاول انما يصح على تقدير انحفاظ وحدة الذات وجودا كما في صورة البقاء
او ثبوتا كما هو عند القول بثبوت المعدوم واما على تقدير تخلل العدم في البين فلم يبق
شيء يربط احد المحمولين بالآخر بان يكون موضوعهما واحدا بل يكون موضوع احدهما
اجنبيا عن موضوع الآخر كموضوع المستانف والموجود الابتدائي ولكن يحتمل ان
الكلام بانه يبطل الطفرة في المكان بان اعادة المعدوم كالطفرة في الزمان وكما
ان يتعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون ان يحصل له تعلقه بالمكان الذي بينهما
ممتنع بالبداهة كذلك يتعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان يحصل تعلقه
بالزمان الذي بين الزمانين محال واما بيانه عن المطوق اذا كان هناك
شجر وقطعه زيد ثم سافر فمكن وجود مثله في مثله فعاد الى ذلك الموضع فرأى
شجرا امثله في جميع صفاته وعوارضه لم يحكم زيد بانه هو الاول وقد اعتذر لم يجوز
ذلك ام بل حكم حكما بديهيا بانه مثله ولو جاز الاعادة فلم لم يجوز انه هو فعلم ان
امتناع اعادة المعدوم مركوز في جميع الطبائع فتأمل   فيندفع بان الوجود

مدة م

الذهني بالحقيقة له نظر فان كون الموجود في الذهن متشخصا ذهنيا محفوظا بعوارض تكتنفه
بعد التجرد عن التشخص الخارجي لا يقتضي كون التشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا عين م
تلك العوارض بل الحق ان الحوادث التي الحكم بان ء مثلا في الخارج هو ما كان ا في
الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة
ثم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ء كان ا واما ان ء كان ا في الخارج
فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل والجواب ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة انما يحق هو اذا كان الوجود الخاص بالشيء عين
تشخصه كما نقله عن الفارابي او نفكه لازماله واراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان
الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدون الوجود يعني ان تقومه وتحصله هو عين وجوده فلا يتصور
تبدل الوجود مع بقاء الذات لا مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج لجواز انه
في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات منهما فان قلت سلمنا ان الوجود
واحد لكن لما كان ان الشيء موجود ابتداء فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا
وبين موجوديته ثانيا قلت هو مبني على ان الموجودية كون الشيء موجودا او الوجود
على انا نفرض اعادة الموجود الاولى حتى يظهر التخلف على ما ذكره الشيخ الوجود حقيقة هذا لما عرفت م
مبني على اصطلاح المتكلمين وهو ان الصفة ما لا يستقل بالمفهومية اراد بالموصوف بالذات
اي المستقل بالمفهومية ولهذا قال ولا يعقل اي لا يعقل مستقلا والحاصل ان الذات ما يصلح
ان يتصف بالوجود والوجود لا يصلح ان يتصف به الموصوف بالاعادة انما هو شيء يصلح
اتصافه بالوجود هذا ويمكن ان يقال انه لو سلم اعادة كل منها على حدة فلم يجز اعادة الجميع معا
حتى يلزم التخلف انما هو الزمان بالذات فان قيل فتح اعادته لا يلزم تقدم
الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا انما يلزم ان لو التقدم عرض اولي للزمان وعرض لغيره
بواسطة الزمان المعتبر في العرض الاولي نفي الوسط في العروض على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره في حاشية المطالع وقد مر ان الاتصاف بالعرض اتصاف مجازي قلت
تقدم الشيء على نفسه مح بالبديهة سواء كان حقيقيا كتقدم الاب على نفسه او بالعرض كتقدم زيد

على نفـ

على نفسه وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا لانه لما كان موجودا في طرف
الزمان فهو موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدم الذات على الذات بل انما يلزم تقدم وجودها
في الزمان الاول على وجودها في الزمان الثاني لان تشخيصها من الوجود غير موجود
في الزمان الذي بينهما ثم ان الشارح لم يتعرض لدفع الايراد الثاني للشارح اما ساعلى
انه يندفع بتقرير الدليل كما قرره اذ اللازم عدم الشيء من حيث الذات على تقدير حيث
الذات لان الذات موجودة في الطرفين مفقودة فيما بينهما ولا يجدي الاختلاف في
الذي لا يوجب الاختلاف الذاتي واما ساعلى تقرير الشيخ من فرض اعادة جميع
العوارض والحيثيات الشارح حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث
كونه معادا ان قد يقال لا يلزم كون شيء واحد من حيثية واحدة متصفا بصفتين رفع التعرف
والامتياز بين الوصفين كيف والمتخالفان يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة
في محل واحد مع تحقق الامتياز بينهما لم يظهر من تقرير هذه الحجة لانه علمك ان
هذا الايراد كما يرد على لزوم اجتماع المثلين المتقابلين يرد على لزوم عدم التعرف
والامتياز اذ المعلل يثبت لزوم كل منهما على كون الشيء مبتدأ من حيث كونه معادا
وذلك لم يثبت في تقريره اذ ما ذكره في اثباته صح انه لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول
لا يدل عليه فلو كتب في الحاشية على قول الشارح اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول حتى يكون متعرضا للزوم المحذورين معا لكان اظهر ويرد على قوله
واما بطلان ان يعني انه لا يلزم من اعادة جميع الحيثيات التي كانت في زمان الابتداء
ان يكون ثبوت المعاد انه المبتدأ انه من حيثية واحدة اراد بالعوارض المشخصة
هذا تفسير لكلام المستدل وتوضيح لمقصوده وليس مدار اندفاع الايراد على التعبير
بيرد انه خلاف الواقع بل مداره على قوله لان ذات الزمان الواحد ان توضيحه ان
مراد المستدل ان لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والمعاد بالمهية لا بالعوارض المشخصة
حتى يصح اتصافه بالقبلية والبعدية الزمانيتين بسبب الاختلاف في المهية والتشخص ولا احتياج الى
زمان آخر كاجزاء الزمان بل بالقبلية والبعدية بان يكون زمان في زمان سابق

زمان لاحق فيكون للزمان زمان فرجع الى ما حرره الشارح فيندفع الايراد عنه

كما يندفع عما ذكره بعينه وعدد وضع ان الاولى اى كون الوقت من المشخصات فيكون

اى كون المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق يبطل جزؤه يبطلان احد

المتنافيين عند تحقق الآخر ويلزم من بطلان التالي بطلان ملزومه وهو الاعادة

اراد ان زمان الوجود بوحدته الاتصالية له مدخل لم يرد ان الزمان المتصل من

آن حدوثه الى آخر زمان البقاء له مدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر الممتد لم يوجد

لشيء من آنات زمان وجوده مع ان زيدا كان مشخصا في كل آن يفرض بل المراد

ان القدر المشترك بين تلك الازمنة بل بين الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها مدخل

في تشخصه بشرط الاتصال وعدم الانقطاع بالعدم لكونه واقعا في الزمان

الاول اى بوصف الاولية التقدم ولا معنى للمبتدا الا الموجود في الوقت الاول بالوصف

الاولية لان الموجود في الوقت الاول بوصف الاولية واقع اولا لان اتصاف الزمان

بالاولية والتقدم الزماني انما هو باعتبار الزمان لما تقرر ان هذا التقدم عرض اولي

الزمان وانما يتصف به غير الزمان بالعرض باعتبار الزمان فهذا الموضوع

لما كان في الزمان المتصف بالاولية كان الاول لوقوعه ولا هو المبتدا على ما نقله

الشارح واعترف به ثم لما كان هذا الحدوث حدوثا اوليا مسبوقا بحدوث آخر

لا في زمان آخر لانه خلاف الفرض ولا في هذا الزمان وهو باطل لم يكن هناك الا وجود

واحد واما قول الشارح ان لم يكن الوقت انه معادا فيرد عليه انه لو كان معنى

المبتدا هذا لم يكن الحوادث المبتداة الموجودة في الوقت الذي فرض عادة مبتداة

بحث فالاولى ان يقتصر الاقتصار على قوله لم يكن مسبوقا بحدوث آخر

واما على تقرير ما نقل عن الشيخ فلما ذكرنا الا يرد على هذا التقرير ما يرد على تقرير المعاد من

من التشخص بحدوث الحادث ابتداء ومن ان تقريرهم لا شيء في النوع المنحصر في شخص مثل

فلا يحقق الا باعتبار العوارض الغير المشخصة ايضا وذلك لان المراد باعتبارهما على

ما هو المشهور في الحاشية الثالثة ليس مجرد كون شخص واحد مع بعض العوارض غير المشخصة عارض آخر

بل ان ههنا تشخصا ثبت له انه مبتدا لا معاد وتشخصا ثبت له انه معاد لا مبتدا وذلك

لان الكلام على تسليم تحقق تشخص مثل المعاد المفروض والمعتبر في المماثل احتمال انهما ذاتا وتشخصا

ولا يكفي للتماثل كون احدهما مع بعض العوارض والآخر هو الاول ماخوذ مع عارض آخر يتم سعي الكلام

في امكان كون مثل الشيء متحدا معه بالتشخص هذا الكلام آخر ذكره الشارح وقد اجاب عنه

رحمه الله هذا عبارة المتن من غير تكلف وجه يطبق عبارة المتن عليه ان معنى

كلام المص ان معنى حكمنا بامتناع عود المعدوم انا نحكم بخصوصه المحمول الذي هو لازم

للمهية من حيث هي الكاشفة منها لما تقرر ان لوازم المهية مستندة الى نفس المهية كما تقرر

في هذا السند ولما كان اللازم في هذا التوجيه بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي بينه فيما تقدم

تلك الحاشية على بعدها على ما هو في اكثر النسخ مع تاخرها عنه رتبة حتى لا يتوهم ان مبنى

هذا التوجيه على ان يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف بتكلف قال من غير تكلف

اى ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثه الظاهر من عبارة الشارح انه جعل الملزوم هو

المهية بشرط وصف الطريان ومن المعلوم ان الطريان ممتنع الانفكاك عن المهية الماخوذة

بشرط وصف الطريان مطلقا ولا حاجة الى جعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور نعم يرد عليه

ح ان مجرد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن المهية بشرط الوصف لا يكفي في امتناع

اعادة المعدوم فالسند لا يستلزم المنع ولا يصلح للسندية ولعله رحمه الله للتخلص عن هذا الايراد

ولم يجعل كلامه على ان يكون الملزوم هو المهية بشرط الوصف بل جعل الملزوم هو المهية

لا بشرط وجعل الطريان لازما بعد حدوثها وقوله الموصوفة حمله على انه بيان لوقت

اللزوم وامتناع الانفكاك لا انه قيد للملزوم الشارح اقول يرد على ان

قوله لابد لا فقط بل دفعا وانه لم لا يجوز ان يكون الحوادث التي لا تزال لها الامكان انما يقتضي ان يكون

الوجود المطلق جائزا للممكن في جميع اوقات الازل على ان يكون الاوقات ظرفا

للجواز والامكان وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك الاوقات ممكنا على ان

يكون الاوقات ظرفا للوجود وقف الشارح اعلم ان صاحب المواقف ابطل

السند المذكور في شرح تاسيا لو حسن احد ممن قوله الوجود امر واحد الى قوله لو جوزنا

ولا اشارة الى ان حمل اللازم
على هذا المعنى الغير المتعارف
ح

والثانی من قوله ولو جوزنا الی آخر ما قال وان کان ابطال السند الاخص لا یفید فی دفع
المنع عنه رحمه الله علی ان ما ذکره من الوجه الثانی لابطال السند الثانی یبطل الوجه الاول
من السند الا ان مغایرته اشبه بابطال السند الثانی والاظهر ان نقول ما ذکره لابطال
السند الثانی یمکن اجراؤه فی ابطال الاول لان ما ذکره صریح فی ابطال الثانی
ولم یتعرض رحمه الله لجریان الوجه الاول من وجهی ابطال السند فی ابطال السند الاول
ولا یخفی علیک جریانه بان یقال الممکن امر واحد فی ذاته لا یختلف اعاده وابتداء فلا یقتضی
اقتضاء امکان الاتصاف بالوجود الواحد ثم لما کانت المناقشة الاولی للشارح اشار
الیها المحقق الذی قرره متوجه علی قوله لجاز الانقلاب الذاتی بناء علی ان هذا لیس انقلابا
ذاتیا اصطلاحا طوی فی توجیه کلامه لدفعها حدیث الانقلاب الذاتی واکتفی بلزوم
غناء الحوادث عن المحدث وح یندفع ما اورده الشارح فنقول هذا القائل ولو جوزنا
الی قوله ولا یلزم الخ لان المراد من کون شیء واحد ممکنا فی زمان ممتنعا فی زمان آخر
لیس باعتبار الوجود المطلق فی الاول والخاص فی الثانی وح یظهران المانع جوز هذا
فان قیل فی توجیه الانقلاب الذاتی ان صاحب المواقف تسامح فاطلق الانقلاب الذاتی
علی مثل هذه الصورة تجوزا قلت فی کونه خلاف البدیهة نظر وتامل فلاجل ذلک لم توجیهه
رحمه الله بل رأی اسقاطه اولی وقوله الا انه تسامح اه دفع للایراد الثانی للشارح
علی الوجه الاول لابطال السند بتغیر العبارة ولکن الاخ ح ینبغی لتطبیق التعلیل علی الدعوی
او تعمیم الدلیل بحیث یشمل قوله لان الاشیاء الموافقة فی الماهیة لان هذا الدلیل بظاهره لا یطابق الا علی
الوجوب الذاتی ولا یتناول الامکان والامتناع اذا اخذ صفة للوجود وکانت من مقتضیات
الوجود فلا حاجة الی تغیر العبارة ضرورة ان المانع لم یقل ان الذات یصیر واجب
فی وقت ممکنا فی آخر فلا یکون ذات الوجود ای بالذات الاحتیاج الی اخر ان
الزمان مثلا لا یلزم عدم الحاجة الی المؤثر الموجود وهذا کاف فی لزوم المحذور
لان الذات مع هذا الوصف انما هی علة لنفس الوجوب واما اصل الوجود فلا بد من استناده
الی علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم لا یفید الوجود وذلک کما ان العدم الطاری

سند

مقدم

لم یتم

کما یظهر بادنی تامل ویمکن ان
تبقی الوجوب والامکان والامتناع
حم

یستند الی عدم علة بتمام وجوده الذی فی قوة امتناع وجوده تأمل فانه لا یستند الی
الذات مع القید فتأمل ثم بل هو اول المسئلة اقتضی اثر الشارح
فی جعل القیدین قید الوجود والظاهر ان القید الثانی قید للقید الاول اذ هو صریح الاعادة
ویلائم العبارة الثانیة ومما قررنا ظهر اندفاع ما ذکره الشارح من لزوم کون
الممکن غیر متصف بالبقاء فتأمل والا لم یکن ممکن بالدوام ای الدوام المطلق
المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقق فی ضمن دوام العدم هذا علی مذهب من لم یقل
بالصفات الموجودة الزائدة علی ذاته تعالی واما من قال بها فالممکن المتصف بالدوام
ای دوام الوجود لا یخفی فکیف یصیر قابلة للوجود وثانیها اقرب لان الهاری المادة
من جمیع مراتب استعدادات الوجود الاول دون الثانی لانا نقول الکلام فی العبارة
الاولی والتعیین والتخصیص انما یعتبر ههنا فی جانب الموضوع وترک المحمول الذی هو الوجود علی
مراده الاطلاق کما حمله الشارح آنفا فانه اسنا علی جعله فی جمیع الاوقات ظرفا
للوجود کما هو الظاهر منع الشارح وان جعل ظرفا للقابلیة فلا منع الشارح اذ القابلیة فی
جمیع الاوقات انما هو للموجود فی الجملة لجواز ان یعود بانتفاء سابقه عقیبه فیسقط هذا السند بالکلیة
لما تقرر عندهم ان العلة التامة للحادث لا بد ان تشتمل علی امور غیر متناهیة متعاقبة والا لزم
التخلف عن العلة التامة الشارح فقال لو اتصف شیء بالامکان لو کان صادقه
الظاهر اجراء هذه الشبهة فی الامکان کسائر نظائره من الانواع المنکرة بان یقال
الامکان لما کان صفة قائمة بالموصوف محتاج الیه فکان ممکنا وینتقل الکلام الی امکان الامکان ثم
وهکذا فیلزم التسلسل فی الامکانات لا الوجودات ولا یجدی الجواب بان الامکان
لما کان اعتباریا لم یتصف بکونه ممکنا لان احتیاجه الی الموصوف انما هو باعتبار الوجود
الانتزاعی والممکن ما کان محتاجا الی الغیر فی الوجود الخارجی لان لزوم التسلسل باق
بحاله لم یندفع به والوجه الذی ذکره الشارح وجعل هذه الشبهة راجعا الی التسلسل فی الاوصاف
الا ان اللازم ههنا خصوص الامکان وفی بیان التسلسل فی اللزومات لم یتعرض لخصوصیة اللازم
فلا یلائم قوله وهذه الشبهة یمکن اجراؤها فی کثیر من المفهومات مثل اللزوم ونحوه لا یلائم قوله

یتصف حم

مقدم

الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يكرر نوعها لانه لم يجعل الامكان من الانواع المتكررة
الشارح وان لم يكن الزوجية مقصودة معاً فذلك لا يلزم من تصور الزوجية بعض
الوجود الذهني لها مطلقاً والوجود الذهني للشي بل يكون بعض وليس تصورها المراد التصور قطعاً ح
هو حصول صورة الشي في العقل بل الحق ان الزوجية لها وجود في الجملة بناء على ما صرح به
الشيخ ان المعدوم المطلق كما لا يثبت له شي لا يثبت لشي وليس الفرق الا ان وجود
المثبت ضروري في طرف الاتصاف والثبوت بخلاف المثبت فان وجوده في طرف
الاتصاف ليس بضروري   الشارح كل واحد من الملزومات متسلسلة الى غير
النهاية ان يمكن ان يقول لما تقرر ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع وعند انتفاء الموضوع يكذب
جميع الموجبات ويصدق نقائضها من السوالب فنقول لا يصدق قولنا اللزوم لازم
قوله ح يراد لو لم يكن لازما لنفك لامر جاز انفكاكه عنه قلنا ان اردت بجواز الانفكاك
رحى يكون النقيضة الموجبة فنمنع الملازمة اذ كما لم يصدق ثبوت اللازم اي امتناع الانفكاك
للزوم بناء على انتفاء الموضوع كذلك لم يصدق ثبوت جواز الانفكاك له وان اردت
سلب امتناع الانفكاك عنه حتى يكون النقيضة سالبة ثم لكن لا يلزم منه جواز انفكاك اللازم
عن الملزوم اذ كما يصدق السالبة القائلة اللزوم لا يمتنع الانفكاك عن اللازم كذلك يصدق
السالبة القائلة اللزوم لا يمكن انفكاكه عنه ومع صدق هذه السالبة لا مجال لتوهم جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم ولو سلم جواز انفكاك اللزوم لا نسلم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم
اذ يجوز ان يكون اللزوم مع كونه جائز الانفكاك دايم الثبوت له ولكن دفعه بان يفرض
وقوع الانفكاك اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم هنا المحال وهو جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم فالمراد من قوله ويلزم جواز انفكاك اللازم جوازه بعد فرض الوقوع
وبان جواز انفكاك اللزوم ملزوم لجواز انفكاك اللازم لكن جواز هذا اللازم محال كونه نقول له
بناء على ما اشتهر ان امكان المحال محال ثم رد على الدليل الذي ذكره بقوله وانما نحن نعلم
بالضرورة ما مر في كلامه رحمه الله انه على تقدير جميع المدارك العالية لا يثبت لشي شي عدم ح
لكن الانصاف انه يصدق قولنا اللزوم لازم موجبة لهذا لم يوجبه رحمه الله الى ذلك

الاوجه

الاوجه واختار التزام وجود تلك اللزومات على ما فصله   ونحو ما يشرع منه التي
والكلام يدل على ان اللزوم موجود بالعرض بوجود ما ينتزع منه وليس موجودا بالذات على
ما يشعر به كلامه في الجديد وقد تقرر فيما سبق ان ما بالعرض مجاز فظاهر ان الوجود المجازي
لا يكفي في صدق النقيضة الموجبة ويمكن ان يحمل الباء على السببية والمراد ان تلك اللزومات
موجودة في نفس الامر حقيقة اي في بعض المدارك العالية بصورة وحدانية اجمالية يكون
مبدأ التفاصيل ما يحصل بالتحليل وفي مرتبة الاجمال يكون موجودة حقيقة لكن لا على انها امور
متعددة بل على انها صورة عقلية واحدة كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة حقيقة بوجود
الجسم لا على انها اجزاء متعددة بل على انها جسم واحد موجود في الخارج بوجود
واحد والموجودات المتعددة ما يحصل بعد التحليل وهي لا يكون الا متناهية فلا يلزم التسلسل
الذي هو ترتب امور غير متناهية اذ في صورة الاجمال لا امور وفي صورة التفصيل لا امور
غير متناهية وهذا الوجود الاجمالي كاف لصدق الايجاب الذهني كما ان الوجود لاجزاء
الجسم المتصل كاف لصدق الحكم الخارجي عليها والدليل على ان مراده ما ذكرنا اجمال
هذا الى ما سبق منه وما سيجي منه في بحث ثبوت المعدومات حيث اورد الشارح السيد
بثبوتها انها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ولعل وجه كون ذلك الوجود
بسبب وجود ما ينتزع منه انما هو لاجل ان يكون نحو الوجود في نفس الامر وليس امرا اعتباريا
محضا لما تقرر في المشهور ان كل صفة يصح انتزاعها من الموصوف يكون متحققا في نفس الامر
كالزوجية بالنسبة الى الاربعة بخلاف الفردية فيها فان قلت يستلزم صدق حمل الجزء المتصل على
الكل للاتحاد في الوجود قلت الجزء باعتبار ان احدهما من حيث انه جزء وهو بهذا الاعتبار
غير موجود بوجود الكل بل وجوده بهذا الاعتبار انما هو في العقل بوجود مغاير لوجود الكل وثانيهما
من حيث الماهية ولا شك في انه بهذا الاعتبار محمول على الكل للاتحاد بينهما في الماهية والوجود فان قيل
ان الجزء المتصل لا بد ان يكون متحدا مع كله في الماهية كما ذهب اليه الاكثر واذا عرفت حال الجزء
والكل فقس عليه حال اللزوم ولزوم اللزوم فان اللزومات من حيث الماهية لا تحذف صح الحمل
بينهما بهذا الاعتبار ومن حيث المغايرة الحاصلة بعد التحليل واعتبار العقل كانت متغايرة الوجود

فلم يصح الحمل حينئذ اي اللزوم ولزوم اللزوم واما حال اللزوم بالنسبة الى اللازم فخط
كلام الاستاد في هذه الحاشية علي ما اشرنا اليه وصرح به في الجديد انه موجود بالعرض بوجود
اللازم والاتحاد في الوجود ولو بالعرض يكفي لصحة الحمل عنده على ما يشعر كلامه في موضع فيلزم
صحة حمل اللزوم على اللازم ولا يمكن ان يلتزم ذلك من جهة ان اللزوم اذا اخذ من حيث
هي لا بشرط العروض كان عين اللازم واذا اخذ بشرط لا كان غير اللزوم
على ما اختاره رحمه الله في الفرق بين العرض والعرضي فاللزوم مما كان باحد الاعتبارين
عين اللازم فحمله عليه بهذا الاعتبار صحيح لا خدشة فيه لانه بهذا الاعتبار كان متحدا معه في الوجود
بالذات وموجود بالوجود حقيقة لا بالعرض بل لا محيص عنه الا بان يلتزم انه لا يكفي في
الحمل مجرد الاتحاد في الوجود ولو بالعرض بل لابد في صورة الاتحاد بالعرض من انه يصح انتزاع
مبدا المحمول من الموضوع سواء كان المحمول مشتقا كالكاتب او غيره كالزوج
اذ يصح في احدهما انتزاع الكتابة من الموضوع وفي الآخر انتزاع الزوجية وقد اشار اليه
في بعض الحواشي الشاهجهانية حيث قال واتحاد الشي بما هو ذاتي له اقوى من اتحاده بالعرضي
الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد
وهو قيام مبدا الاشتقاق حقيقة او اعتبارا   ونقول انما الفرق بينه وبين
الحواشي الاول ان بناء الاول على ان الوجود الذي يقتضيه صدق الموجبة وجود المعقول لكنه
اعم من ان يكون بالفعل او بالامكان وجعل القضية ممكنة ذاته وهي لا تقتضي الا وجود
الموضوع بطريق الامكان   الشارح وكان الاحسن اما لم يتعلق وكان المناسب
لانه جعل جوابا لسؤال كان متوجها على الجواب المذكور بان الامكان كيف يكون اعتباريا
والحال ان حكم الذهن على الممكن لما كان مطابقا للخارج لزم وجوده
في الخارج   وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات   ولا يخفى عليك ان عروض
الشي لآخر في العقل واتصافه بالآخر فيه عبارتان والمعنى واحد فعلى هذا التوجيه يلزم
المصادرة في كلام المص ثم لا يخفى انه على هذا التوجيه يلغو ذكر اعتبار الحكم والمطابقة الضرورة
انه ظاهر من انه احكام الامكان فتامل وذلك لان توجيه يجوز الحمل فيهما في نفسها

علاوة التفصيل او الاجمال وبناء الثاني على التعميم في الوجود من جهة اخرى وهو انه اعم من ان يكون

قوله

وبحث

وبحث لان معنى كلام القوم انه اذا كان حكم بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة مثلا
فلا يتصور الاختلاف في الجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه اذ الاول
منه ما يكون تصور طرفيه كافيا في الجزم بالنسبة وربما قيل منع تصور الطرفين تصور
الطرفين والنسبة ان حصل الجزم بلا توقف فلا يحصل الخفاء وان حصل التوقف ولو
في زمان يسير لم يكن تصور الطرفين والنسبة كافيا فيه فليس مرادهم ان ما يكون
بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يصير الى آخرين كيف وانهم صرحوا بان
البديهية والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص فرب بديهي بحسب يكون في غاية النظرية
بالنسبة الى آخر واستعار المص بالحصر من مفهوم قوله الخفاء التصور حيث اشعر بكونه
لو لم يكن الخفاء للتصور كان فاسدا وبنى الشارح الجواب عليه وذلك لا يسلم ما ذكره
المعترض وقيل ان الاوليات لا يجري فيها التفاوت وقرره لكن وجه ما نقله
بان مرادهم انه لا تفاوت من حيث الحكم ولا ينافي ذلك تحقق التفاوت من حيث
الاطراف وما نحن فيه من هذا القبيل   كيف لا وبعض الاشخاص يدرك
التفرقة بين النظم وغيره وفيه بحث اما اولا فلان التفرقة بين النظم والنثر وكذا
بين الالحان المنتظمة والمتنافرة انما هو بالوجدان والقضية التي حكم فيها بالتفرقة
المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات كيف وكثير من جماهير
الاذكياء وجم غفير من العقلاء قد نقل عنهم انهم لم يفرقوا بين النظم والنثر وكذا
بين الالحان المنتظمة والمتنافرة واما ثانيا فلان هذا انما يكون مفيدا لو ثبت
ان التفرقة بديهية بالنسبة الى الكل وليس كذلك   ويمكن الجواب بانه تقرر
عندهم المقرر عندهم على ما يدل عليه الدليل كما سيجي ان ذا السبب اذا لم يكن ضروريا
لا يحصل العلم اليقيني الكلي الا من جهة سببه وثبوت الشي لنفسه بديهيا لا يتوقف على
العلم بالسبب   كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود اولى باسقاطه
لانه ليس مما يتوهم ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا له   انما يدل على نفي الجعل
الثاني ربما يتوهم في وصفه بالثبوت وتوجيهه باعتبار اخذه في اول الحاشية

خفيا بالنسبة

عن الجعل البسيط حيث قال الظاهران مقصود المص ان الجعل متعلق بهذا المهيس انفس المهيه
لا بكونها هي لا بكونها موجودة وهو ان التاثير قد يكون اخراعا وتوضيح
المقام ان في اضافة الصور على المواد جعلين كل منهما بسيط احدهما متعلق بنفس افاضه
تلك الصور وثانيهما متعلق باتصاف المادة بها والحق انه ليس ههنا جعل وما آخر
سمي مركبا بل الظاهر ان الجعل الثاني المتعلق بالاتصاف اذ ليس الا الطرفين سمي مركبا
فيهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا فالجعل المركب يرجع الى البسيط وليستلزمه والبسيط
لا يستلزم المركب كما في اتحاد الانسان عن الانسان المطلق فالجعل في الحقيقة منحصر في
البسيط واما في صورة افاضة العرض على الموضوع فان قلنا بان وجود العرض
في نفسه عين وجوده في موضوعه كما نقل عن الشيخ سابقا فالظاهر انه يكفي ههنا جعل واحد
بسيط وان قلنا بان الاول مقدم على الثاني فههنا جعلان بسيطان كما في
صورة افاضة الصور واما في صورة جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا فالظاهر ان
الاثر هو نفس الوجود الخارجي لان اثر التاثير الخارجي لا بد ان يكون خارجيا
وقد سبق منه رحمه الله في مبحث ثبوت المعدوم ما ثبت ان الاتصاف لما كان موجودا
في نفس الامر فيصلح اثرا للفاعل ولعل ذلك منه مبني على المذهب المشهور عن الاشعري
فتامل ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق منه نظرا اذ قوله بعد
البقاء للممكن الثاني دفع له وهو بعينه ما ذكره رحمه الله بقوله او يختار الثاني والتعرض
لدفع لزوم تحصيل الحاصل ليس هو مدار الجواب بل هو لدفع لزوم محذور ما توهم ههنا
الشارح يلزم ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ
لا حدوث حال البقاء وقد يقال دفع دعوى اللزوم في خبر المع وكيف يدعي اللزوم
مع ان هذا القائل ممن جوز بقاء المع مع زوال العلة فله ان يقول يجوز بقاء
الاحتياج مع زوال الحدوث ولا يخفى انه لا يلزم الشناعة المذكورة اقول للقائل
ان يقول ان قد يقال الايرادات الاربع مندفعة عنه اما الاول فلانه مواخذة لفظية مندفعة بانه
يعبر للتاثير بلازمه وذلك لانه يمتنع تخلف الاثر عن المؤثر التاثير وكيف يتصور تخلف

الموجودية عن الايجاد وما ذلك الا مثل ان يقال كسرته فلم ينكسر فلم يبعد واما الثاني والرابع
فيندفع ايضا بانه لما كان الكلام في احتياج المع الى العلة في البقاء فمراده بوجود المع
الوجود في الزمان الثاني فقوله ما لا يوجد الا في ثاني الحال صحيح وكذا صح انه اذا كان
التاثير حال وجود العلة وحال وجود المع وجوده في ثاني الحال لم يجز ان يكون
الشيء موجبا لوجود المع بعد انقضائه واما الثالث فيندفع بان ما جعله محل النزاع
على ما ينادي عليه عبارته حيث قال فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المع
بعد انقضائها ان التاثير وقع في حال وجود العلة ووجود المع بتاثير المعنى اثره
بعد انعدامها ثم يرد على تقريره انه لا حاجة الى تمهيدات وبيان ذلك كل
منها بعد وضوح المقصود بل يكفي له ان يقول لا يجوز كون العلة حال وجودها
موجبة لوجود المع بعد انقضائها ضرورة امتناع تخلف الاثر عن التاثير وتوجيه ان
المحتاج الى المؤثر في جميع الاوقات هو الوجود ... لا يحصل الوجود في الزمان الثاني
وهو البقاء بدون تاثير المؤثر فلو كان العلة بعد الوجود الذي هو الاثر ثم حصل فيه
حال وجودها وحال الاثر فلم يلزم بقاء المع بعد انعدام العلة فتامل هذا اذا كان الاستناد مع حمل
كلام المورد على انه جعل الاثر حصول البقاء وهو صفة الاستمرار لا نفس الوجود والزام
ان صفة الوجود يجوز ان يكون اثر العلة حال عدمها وان لم يجز ان يكون
نفس الوجود اثر المعدوم ولهذا اثبت كون الاثر دائما ليس الا نفس الوجود
فلم يجز ان يكون العلة حال العدم مؤثرة فيه الشارح وكان في
ولا نعني بالقديم الا ذلك وفيها لهذا الاعتراض قد يقال المعترض لم يرد بالثبوت الاعيان
ما اراد غيرهم بالوجود فيها بل ارادوا بالثبوت معنى اعم من الوجود ولهذا قالوا
بثبوت المعدوم وما في الخارج وذلك انه لا مذهب له ادنى نظر الى انها موجودة
في الخارج بالمعنى الذي عنينا بلفظ الوجود فهو فلا يلزم من القول بازليته الاحوال
من جهة الثبوت بمعنى ان ثبوتها لم يكن مسبوقا بلا ثبوت ازليتها من جهة الوجود
وكيف يقال مرادهم بالثبوت في الخارج هو الوجود مع انهم قائلون بان لكل جوهر نوعية

افراد اغير متناهية ثابتة في الازل

على ما قرره الشارح الا انه يعلل بتقدير انهم ارادوا بالثبوت ما يعمها بالوجود ورد ههم القول بان تلك الافراد الغير المتناهية لكل منها نوعية حكمية مستغنية عن المؤثر ح

مستغنية عن المؤثر في الوجود فتكون واجبة الوجود ومن المعلوم انه لم يذهب اليه العقل
الى ما يستلزم مثل هذا الايراد الشنيع هذا مع ان المحشي موجه لكلامهم بكفيه مجرد المنع
وبما قررنا ظهر ان المعترض لم يقل بوجود القديم لا في اللفظ ولا في المعنى وان ايراد الامام
ساقط عنهم وان اعتراض المحشي وارد عليه وما اجاب الشارح مندفع عنه وجود الامر
الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي عندهم فيه بحث اذ ثم ان وجود الامر الذي
هو معروض القبلية بالذات في الواقع بديهي لكن كون هذا الامر هو معروض القبلية لذاته
بمعنى ان ذاته يقتضي هذه القبلية وان ما عداه انما يتصف بها بواسطته ليس بديهي
وهو المقصود ههنا على ان فرض الحركات على النحو المشهور انما يدل على وجود ذلك الامر
لا على كون ذاته يقتضي القبلية بل انهم انما استدلوا وبنوا على ذلك بانقطاع السؤال
في الزمان وعدم الانقطاع في غيره مطلقا على ما مر فالاولى ان يقال انهم بعد ما اثبتوا
وجوده وهو معروض هذا النحو من التقدم بالذات وهو ان لا يجتمع المتقدم مع
المسبوق وان ما عداه انما يتصف به بواسطته حاولوا اثبات تقدمه على كل حادث
فانه اذا ثبت ان العدم متقدم على الحادث هذا التقدم فلا بد من وجود ما هو معروض
لذاته وهو الزمان فصار هذا الدليل ان عدم الحادث متقدم على وجوده تقدما ما
لا يجتمع المتقدم مع المتأخر معه وكل تقدم كذلك لا يكون الا زمانيا اما الاول فظ
من معنى الحدوث واما الثاني فلما مر من ان هذا التقدم من اعراض الاولية
الزمان لان معنى الحادث الزماني هو ان يكون وجوده مسبوقا بالزمان فلا حاجة
الى اقامة الدليل على هذا لانا نقول المسلم في تعريف الحدوث الزماني هو ان وجود
الحادث مسبوقا بعدمه سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق ولا شك ان
هذا الوجه يجعل الوجه الثاني عين الاول اذ لا وجه في الثاني الا التسليم الاول من المعلوم
حتى يثبت كونه زمانيا كما في الاول بل انما يثبت كونه زمانيا بما سيجيء من قوله
بل التحقيق ان الزماني بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال الحاصل من الحركة
معين احد بما ذكره بوسطية هي امر شخصي بسيط باق من المبدأ الى المنتهى غير منقسم في حد

القبلية ح

القبلية ح

امداد

وكان بنحو تمام الحركة ح

واختلافه ح

اختلافها ح

امتداد المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء مجتمعة بحسب اجزاء المتحرك حد
غير منقسم في تلك الجهة وهي موجودة في الخارج وبسبب وجودها في الخارج وبقاءها وعدم استقرار
نسبتها الى حدود المسافة يحصل امر في الخيال يسمى حركة بمعنى القطع وهو امر ممتد
منطبق على المسافة كذلك الزمان معين احدهما الزمان المنقسم الى الشهور والايام
وهو معلوم لكل احد فلابد ههنا من امر غير منقسم في تلك الجهة يرتسم هذا الامر في الخيال
كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة ويسمى آنا سيالا لانه يعني انما يدرك ذلك الامر
ويدرك اختلاف نسبه فيرتسم في الخيال ذلك الممتد على ما توهم من الشعلة القطرة والخط
بل يعني ان ذلك الامر بسبب وجوده في الخارج يفعل ذلك صرح بذلك في الحدوث وما
وما وقع في بعض عباراتهم في صفة الان السيال انه شيء غير قار الذات يحصل في العقل
بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فالمراد بعدم كونه قار الذات انه ليس له
اجزاء لا تجتمع بل عدم كونه قار الذات بحسب احواله وهي نسبته الى الزمانيات والمراد
باستمراره استمراره ذاتا ثم ذلك الامر بسيط منطبق على الحركة التوسطية المنطبقة على الحدود
المفروضة في المسافة والحركة بمعنى القطع والزمان الممتد والمسافة منطبقة بعضها على بعض
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحركة والزمان الممتد بن غير موجودين في الخارج عند من لم
يجوز وجود الغير القار في الخارج وسر ذهر الى الكلام الاستاد يتكلم عليه ان شاء الله تعالى بل انما
وجودهما في الخارج الخيال ومن المعلوم ان وجودهما في الخيال على نحو الارتسام
فيه وتلك الاجزاء متعاقبة في ذلك الارتسام فان ارتسام كل جزء قبل ارتسام الجزء الاخر
لكن لا يخفى عليك انها وان لم يجتمع في الحدوث لكنها تجتمع في البقاء والا لم يرتسم
الخط من القطرة والدائرة من النقطة وعدم الاجتماع في الحدوث لا يكفي في تحقق معنى
كونه غير قار الذات اذ هذا المعنى متحقق في المقادير القارة عندهم كالجسم التعليمي في صورة
الحركة في الكم كما في التخلخل والتكاثف بين الفرق بين الحدوث باعتبار الوجود
في الخيال وبين الحدوث باعتبار الوجود في الخارج يستحسن على ان الصور الخيالية مانعة
لذي الصور في الارتسام في الخيال فالاولى ما ذكره الشارح وما اورد عليه مندفع

النازلة ح

لكن ح

بان جهة الزمان لما كان عبارة عن التقضي والتجدد فكيف يتصور اجتماع اجزائه فيلزم من اجتماعهما
اجتماع اجزاء الحركة لانه مقدارها واجتماع اجزاء الحركة يلزم تحقق جسم واحد في حدين مختلفين الى غير
ذلك فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء توضيحه على ما اشار اليه سابقا ان اتصاف
الامس واليوم بالتقدم والتاخر وان لم يكن بالفعل بل انما يكون حاصلا بعد فرض وجود كما
تخصيص احدهما بالتقدم والآخر بعد الوجود مستند الى تشخصهما الحاصل بهما لكن لا لان
يقول لا شك ان الامس بالفعل حيثية اذا وجد كان متقدما واليوم حيثية اذا وجد كان
متاخرا فتخصيص احدهما بالحيثية الاولى والآخر بالثانية لابد له من علة وسوق الكلام وحاصل
جواب الاول ان الزمان لما كان متصلا واحدا وليس فيه اجزاء بالفعل لانطباقه على الحركة
والمسافة فاجزاؤه ليست الا مفروضة فكل جزء فرض العقل واعتبره كان متحققا بالفعل واجزاؤه
بالفعل ايضا وكان اتصافه بالتقدم في الاصل التحريري وذلك مستند الى تلك الهوية
واما في الاصل الجزئي الوهمي فلا يتصف الاجزاء بشيء نعم يتصف الكل بان اجزاءه المفروضة بعضها
متقدم على البعض واذا لم يعتبره لم يكن موجودا بالفعل وذا هويته بالفعل ولا يتصف بشيء ام
الان تحققها وهويتها ليست اعتبارية محضة اذ لها منشأ انتزاع كاجزاء الجسم المتصل
الواحد والمفروضة فلا شك انها متصفة بصفات مختلفة في نفس الامر مع عدم
تحققها بالفعل في الخارج ولهذا قالوا اختلاف الاجزاء لا توجب القسمة الخارجية وبهذا
الكلام يندفع الاشكال القوي جهتهم وهو انه لما كان اجزاء الفلك متشابهة متحدة
في المهية فلم اختلفت في اتصافها بالصفات المختلفة حتى ان بعضها متحرك وبعضها ساكن
والمتحرك بعضه سريع الحركة وبعضه بطيئها وذلك لان اتصافها بتلك الصفات
المختلفة انما يكون بعد وجودها بالفعل بحسب اعتبار العقل وان كان في نفس الامر لصحة
انتزاعها وصحة اعتبارها حصلت لها الهوية المختلفة فتلك الاختلافات مستندة الى تلك الهويات ت
واما الجواب الثاني فخدشه ان اختلاف نسب جهة التوسط اي تلك الاجزاء فرع على اختلاف
تلك الاجزاء جهة تشخصها فيلزم وجود الاجزاء بالفعل وهو ينافي الاتصال على ان توجيه كون
التقدم والتاخر ذاتيا لا تخلو عن تعسف فالحق هو الاول واراد بكون الحركة هو التقضي

والتجدد

والتجدد اي المتقضي والمتجدد ضرورة ان مهية الحركة ليست عين العدم والوجود بل
يلزمه ذلك الا انهم كثيرا ما يطلقون التقضي والتجدد على الحركة وعلى الزمان والمراد ما ذكرنا
واراد بكون اجزاء الزمان بين التقدم والتاخر اقتضاء التقدم والتاخر على ما يدل عليه قوله — اي هو بيانها م
ولا شبهة في ان الجزء لا يحصل بدون ذلك وكيف لا والتقدم والتاخر مثل الاضافات
والزمان كم متصل والمعقولات متشابهة ام من المعلوم بديهة ان الامس ليس هو التقدم م
بل المتقدم واراد بقوله فجزؤه بعض من ذلك التقضي اي بعض من امتداد ذلك التقضي
بقرينة ما سبق حيث جعل الزمان امتداد التقضي واعلم ان هذا الكلام وان كان
بظاهره ينافي ما هو المشهور من ان التقدم والتاخر الزماني عرض اولي لاجزاء الزمان
الا انه الحق الصريح والراي الصحيح ويمكن توجيه المشهور بان المراد عرض اولي لنفس تلك
الاجزاء وجهاتها لا لهوياتها او يراد بالعروض ما يتناول الدخول واما ما ظن ان التشخص
بالهوية الخاصة فلا وجه لان التشخص هذه الهوية اما على عروض الهوية لبعض الجهة المستندة — التشخص انما يكون م
الى بعض المهية اذ المراد على ... وقال بعض المحققين الى انها مستندة الى الفواعل
ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يجري في دفع الاشكال المذكور فتامل
وهم يزعمون الامكان كذلك اي من الامور التي تقتضي ان يكون الموصوف بها موجودا حقيقة
في الخارج ولا ينافي ذلك ان يكون الاتصاف بالامكان سابقا على الاتصاف بالوجود
على ما قرر ان الامكان علة الحاجة كالحدوث فانه سابق على الوجود مع ان الاتصاف يقتضي ان يكون
الموصوف به موجودا في الخارج وكذا لا ينافي كون الامكان من المعقولات الثانية
اذ ظرف الاتصاف به هو الذهن وان كان الموصوف به يكون موجودا في
الخارج البتة كالحدوث والوجود الخارجي وبهذا الكلام يندفع ما يرد على تقرير الشرح
ان الامكان لما كان متقدما على الوجود لانه علة الاحتياج السابق على الوجود — على الايجاد السابق م
على ما قرر فكيف يتصور كونه صفة للمقدم قائما به موجودا في الخارج اذ لو كان موجودا
في الخارج مع كونه صفة للمقدم قائما به كان متاخرا عن الوجود بالضرورة وهذا داخل
في الضابطة المنقولة عن صاحب المحاكمات من ان كل ما لا يجب تاخره عن وجود

الموصوف

الموصوف في الخارج لا بد ان يكون اعتباريا والامكان منها على ما مر ولو لزم انه قائم بشيء آخر له تعلق بذلك القديم لزم ما سبق هذا ودعوى كون الامكان بالحقيقة وصفا لمادة الحادث ينافي ما مر ان الامكان الذاتي وصف لنفس الماهية الممكنة وما يوصف المادة به انما هو الاستعدادي على ما مر في الفرق بين الامكانين والتحقيق ان الموصوف الحقيقي بالامكان هو النسبة لانه كيفية عارضة للنسبة حقيقة لكن قد يوصف الموضوع تارة فيقال الماهية ممكنة الاتصاف بالوجود وقد يوصف الوجود اخرى فيقال الوجود ممكن بمعنى انها ممكن الثبوت للماهية لكن اتصاف كل منهما به انما هو بالعرض والموصوف الحقيقي انما هو النسبة ويمكن توجيه كلامه بان الامكان كما يعتبر بالقياس الى وجود الشيء لغيره وموصوفه الحقيقي هو ذلك الوجود الرابطي لكن كل من الطرفين يوصف به ايضا بالعرض كامكان كون الجسم ابيض وهذا امكان يوصف به مادة الحادث وهو الامكان الاستعدادي الامكان ظاهر ان الضمير راجع الى قوله امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة واقترانها به ويحتمل ان يكون راجعا الى الحكم المستفاد من قوله فان كانت الماهية بنفسها محله الحقيقي امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا وفعلا والاول اظهر لان قوله فان كانت متفرع على ما سبق فلو ادعى الظهور ينبغي ادعاؤه في المفرع عليه حتى يثبت المفرع والمتفرع عليه معا واراد بالتبدل في الذات ما يتناول حدوث الشيء لا عن شيء لا ما هو المتبادر من لفظ التبدل لانه غير معتد بها ويتوجه عليه انه لو ثبت تلك المقدمة لكفى في اثبات المطلوب ولا يحتاج الى التمسك بالامكان وانه لا بد ان يكون محله موجودا بل هذا في الحقيقة دعوى المتنازع فيه وذلك ان يقول التغير من جانب الفاعل اي الماهية بان كان موجودا ذهنيا ثم صار موجودا عينيا ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح لكن ان يقال تعلق الارادة بالطرف المرجح ممتنع بالنظر الى ذات الارادة مثلا لو سلم امكانه فتعلق الارادة مثلا في المرجحة لتعلق بهذا الطرف بعينه وعلى التقديرين لم يلزم من تعلقها باحد الطرفين دون الآخر ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا والاولى ان يقال على سبيل التعاقب لازم على التقدير

الامكان صح

اقول لك ان تقول التغير من جانب الفاعل صح

سواء لم يكن تعلق الارادة من الفاعل المختار باحد الطرفين من دون مرجح آخر اذ لم يكن ذلك لان العلة التامة للحادث لا بد ان يكون حادثا او مشتملا على حادث والا لزم قدم الحادث لان التخلف عن العلة التامة مستلزم للترجيح بلا مرجح ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلة علة بالايجاب او بالاختيار لان الفاعل بالاختيار لو اجتمع جميع ما يتوقف عليه مباشرة ووقوع الممكن بعده بزمان مع امكان تحققه قبله في الثاني فان كان تحققه بعده دون قبله مثلا لا لمرجح في نفس الامر لزم ترجح احد المتساويين في نفس الامر على الآخر من دون مرجح وهذا ما ينبه به باب اثبات الصانع وان كان لمرجح لا يوجد قبله بل انما وجد بعده لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة هف ولكون الارادة متعلقة باحد الطرفين من دون مرجح يرجح تعلقها به دون الآخر على تقدير صحته لا يفيد في دفع الاشكال لان تلك الارادة وتعلقها ان كانتا قديمتين فوقوع الممكن بعدهما ترجح بلا مرجح في نفس الامر وان كانتا حادثتين عند حدوث الممكن ينتقل الكلام الى حدوثهما ويتسلسل وبما قررنا ظهر ان قول الشارح ان هذا الوجه مبني على كون الصانع القديم موجبا بالذات منظور فيه والجواب انه لا ينحصر في ايجاد الحادث عن القديم عن الحادث التام على سبيل البرهان ان براهين ابطال التسلسل لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما ادعاه الحكماء الى الحكم بامتناعه وهو لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على ما ادعاه الفلاسفة فيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون بها امور متعاقبة غير متناهية ولا يلزم ح قدم غيره تع اذ كل موجود ح يكون حادثا فان قلت يلزم قدم النوع المجتمع بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت لو سلم ان الاجماع منعقد على امتناعه لم يكن المجمع عليه بجزء انه لا شخص موجود قديما غيره تع نقول لعل الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق قدس سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان وان ادعاء وجوده بالذات الوجود الاشخاص والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها على ما صرح به الاستاد وح نقول لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلة تحت ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك

الشارح صح

يكن

بهما الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعل تلك الحوادث تعلقات
للارادة فلا يلزم الا قدم القدر المشترك بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى صفة
فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى ويمكن ان يقال انه ان اريد اتصاف النوع بالعدم والوجود الحادث
انما هو باعتبار الوجود والنوع لا يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع
الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما قيل من ان النوع قديم فكلام
مجازي معناه ان قبل كل شخص شخصا لا الى نهاية ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا
لا حاجة في دفع الاشكال الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن
الاولى لم يجوز عن الثانية جائز على ما اختاره الامام ومنعه جمهور المتاخرين من منع
علمت آنفا انه لا فرق بينهما اذا كانتا تامتين لانه لا يجوز التخلف عنهما فلا فرق اذا كانتا
ناقصتين فلا شك في جواز التخلف عنهما هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام والكلام على الوثوق
بان تعلق الذات موجب لتعلق الارادة لعدمه ههنا بخلاف الاول انه يمكن بهذا
الوجه دفع النظر من كلامهم بان تعلق الذات او الارادة موجب لتعلق الارادة باحد النظر فيه
لا لمرجح هو الذات او الارادة نعم يتوجه ما قلنا آنفا من ان التعلق ان كان كافيا في
وجود الحادث في وقته لزم وجود الحادث في الازل في هذا الوقت كما مر نظره في بحث
امتناع اعادة المعدوم والا لتوقف على حضور الوقت الحادث وينقل الكلام اليه حتى ..

قد يقال لزم التخلف والا لزم التسلسل في التعلقات وهذا الكلام آت في ان هذا التعلق ان كان
صح

الشارح وتذكير الضمير باعتبار الخبر لعل النكتة في تذكير الضمير ههنا وما يشبهه مما يجب
ان لفظ المهية مشتمل على علامة التانيث وليس معناها مؤنثا حقيقيا فاعتبار الضمير الراجع
الى نفس اللفظ من حيث هو لفظ وتذكيره باعتبار المعنى ثم دلالة لفظ المهية على
الكلية التزاما اذا اكتفى بمطلق اللزوم ظ واما اذا اشترط اللزوم البين بالمعنى الاخص
كما هو المناسب للمقام فمشكل والحق الا يكتفى باللزوم في الجملة والا اشكل الامر في اكثر المجازات
والكنايات المستعملة في المحاورات والعلوم واعتبار الوجود الخارجي في مفهوم لفظ الذات
والحقيقة على انه شرط للعروض مفهوما لا تهافت الذات لا انه ظرف للعروض كما لعلية
للوجود الخارجي والفرق بين كون الوجود الخارجي شرطا للعروض وبين كونه ظرفا للعروض

عرص

غير حقيق بلا منافاة كونه من المعقولات الثانية وهذا الكلام يدل على ان المعقولات الثانيات
قد يكون مشتقا وما في حكمها واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينهما التعميم الكلي
المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص المهية بالموجودات الخارجية في كلام الشارح
ناظر الى اعتبار الوجهين معا ولهذا اكرر لفظ ما عطفا في لفظ الحقيقة والذات فتامل
اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل لا يقال انه يصدق على الصور الكلية الحاصلة
في القوة العاقلة انها حاضرة بذاتها عند العقل وهذا مع انه ظاهر في نفسه مستفاد من
حواشيه على التهذيب فيصدق عكسه وهو صدق الحاصل في القوة العاقلة على الحاضر
بذاته ايضا قوله بخلاف الثاني منظور فيه لانه ان اراد به ما لا يتناول تلك الصور اما
بناء على انه اراد بالحضور ما يقابل الحصول او اراد بكلمة عند ما لا يتناول الحاصل في العقل
على ما قيل ان المتبادر ههنا هذا المعنى وح فالوجه في كلمة قد في قوله قد يكون خرجا
انه للتحقيق الا ان تلك الكليات الحاصلة في ضمن الجزئيات الحاضرة عند العقل حاضرة عنده في ضمنها

او نقول اراد ان الاول يتناول الحاضر بذاته مطلقا بخلاف الثاني فانه لا يتناول جميعه كما اذا حضر بحسب الوجود الخارجي لا باعتبار الصور العقلية
صح

ثم هذا الكلام مبني على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة على الوجه الجزئي في العقل
لكن الدليل الدال على امتناع ارتسام صور الجزئيات في ذات النفس لو تم فانما يدل على
امتناع ارتسام صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة
نعم اذا راجعنا انفسنا لم نجد ان يحصل جزئي مجرد فيها على الوجه الجزئي لكنه لا يدل على
الامتناع كيف وقد صرح المحقق في حاشية المطالع بان جزئيات الامور العامة ترتسم
صورها في العقل وما قررنا ظهر ان دعوى الامتناع على ما وقع من الاستاد محل نظر
المص وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات فان قيل
هذا الكلام غير مفيد لان مغايرة حقيقة الشيء لما يعرضه من اجلى البديهيات كيف لا ومعنى
العارض ههنا الا الخارج المحمول قلت مقصوده ان حقيقة زيد مثلا مغايرة للضاحك
وللكاتب الى غير ذلك من المحمولات لكن لما تعذر تفصيلها عبر عنها بلفظ العارض
لكن عنوان العروض غير ملحوظ ههنا بل المراد من العارض ما يعبر عنه بهذا اللفظ
او ما يسبب عروضه وليس المراد من الاعتبارات الامور الاعتبارية بل الاحوال الثابتة.

ثم لما كانت المغايرة متحققة في صور الجزئية والكلية كيف لا ومغايرة الجزء للكل من اجلى البديهيات
وعلى تقدير حمل المغايرة على الخارج لم يصفوا الكلام عن تجوز اذ معنى الكلام ح ان حقيقة
الانسان مثلا ليس عين الضاحك ولا جزء له ولا يلزم منه كون الضاحك جزء الانسان
مع انه المط قال الشارح على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شئ لا يكون نفس ذلك الشئ
المعروض ولا داخلا في حقيقته وقد ادى في تلك العبارة الى ان الاعتبارات بمعنى الامور
لا الامور الاعتبارية كما ذكرنا وفي قول الشارح فان الانسان لا يكون واحدا نوع حزازة
والاولى ان يقول فان الواحد لا يكون انسانا كما ان الكثير يكون انسانا لان
في تعريف المتن ما هو حقيقة وقع محمولا والعوارض موضوعات هذا البيان لا يجري في
لوازم الماهية الا خص بلوازم الماهية لان لوازم الوجود من خاصة مسلوبة عن الماهيات الوجود
الا فان قيل ما ذكره المص مبني على الحكم بعض الجزئيات فلا باس بعدم جريانه في البعض
الا فلت اذا اريد البينة على المدعى الكلي بعض الجزئيات فلابد من البينة بعض
يكون اخفى وما لا اشتباه اولى لان الغرض من البينة رفع الاحتمالات العرض
المتبادرة الى الوهم حتى لا يزاحم الوهم العقل في الحكم بعد جهاد ولا يخفى ان الخفاء والاشتباه
في لوازم الماهية اشد واولى لكن جعل المدعى ههنا لا تخص عن الاشكال لانا بينا ان المراد
ان حقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها بعنوان العروض بل المراد ان الضاحك مثلا ليس عينا
لحقيقة الانسان ولا جزءه وقد صرحوا بان هذا الحكم في كمال الخفاء ودقيق في النظر بناء على ان
الخاصة اشتبهت بالفصل والعرض العام بالجنس حتى قالوا ان الفرق بين الذاتيات والعرضيات
في الحقائق الموجودة متعسر بل متعذر فكيف يصير ههنا بكيفية البينة فتامل والجواب
شكلام
المراد ان حقيقة الانسان مغايرة لما يعرض لها وبديهة هذا الحكم مبني على تصور الانسان بكنهه
والحاصل ان الانسان مغاير للضاحك مثلا لانه بعد تصور الانسان بالكنه يجد العقل المغايرة
ويحكم فيها بالتشبيهات المذكورة ويندفع بان يوجه كما صرح به في الحديد الايراد
المذكور لا يرد على الدليل الذي ذكره بقوله ان كل جزء وليس غرضه دفع الاعتراض عن الدليل
المذكور وذلك ان يحمل الصدق في كلام الشارح المص على هذا المعنى اي على معنى عدم المنافاة

الا استبعاد فيه فان قوله الكثير من حيث انه كثير انسان مشتمل على الحمل والصدق
وقد فسر بعدم المنافاة ويح يندفع الايراد بلوازم الماهية ايضا فان الاربعة مثلا يصدق على
ما ليس بزوج اي الفرد من حيث انه فرد ولا يصدق الزوج عليه من تلك الحيثية بمعنى ان
حيثية الفردية لا ينافي بالذات حيثية الاربعة وينافي بالذات حيثية الزوجية فتامل ويح يمنع
حمل الكثير على ما ليس بواحد حتى يكون مقابلا بالذات للواحد المط يكون
الماهية مع كل عارض يعني ان الانسان مثلا متى لم يعتبر مع الكتابة لم يكن مقابلا للانسان
اللاكاتب فلو كانت الكتابة عين الانسان او جزءه لما احتاج الى اعتبار امر آخر
معه حتى يحصل المقابلة ولا يخفى جريانه في لوازم الماهية وكذا ما ذكر بعده فالمص اورد
ثلث تنبيهات على زيادة العوارض للماهيات هذا والظ من كلام الشارح انه
جعل قوله ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها ~~مع كل عارض مقابلة لها~~ مع ضده
توطئة لقوله وهي من حيث هي ليست الا هي وصار حاصل الكلام ح ان الانسان
اذا لاحظ معه امر آخر هو الوحدة مثلا يحصل الانسان الواحد الذي هو مقابل الانسان
الكثير واما اذا لوحظ الانسان فقط فلا يكون هناك انسان واحد ليكون مقابلا
للكثير بل لا يكون هناك الا الانسان فقط والوجه ما ذكرنا الشارح ولا
لما احتيج الى ملاحظة اخرى والصواب ان يقول اي ملاحظة امر آخر كما قال اولا يحتاج
في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر وذلك لانه على تقدير كون تلك العوارض نفس الماهية او
داخلة فيها لا يحتاج الى ملاحظة اخرى حتى يمكن الحكم بها على الماهية نعم لا يحتاج الى ملاحظة
امر آخر لم يكن ملحوظا حين ملاحظة الماهية وقوله اذ ليست شئ منها ظاهر انه معطوف على
قوله شئ من تلك العوارض ويح يكون السلب متأخرا عن الحيثية فلم يكن السؤال ح
عن طرفي النقيضين ولا يصح الجواب باختيار الشارح الثاني الشارح اي الجانب
في ان الانسان ليس من حيث هو انسان الم فيه بحث لان الظ كما يفهم من كلام الاستاد
ان تلك الحيثية بيان لاطلاق الماهية ويكون تتمة للموضوع وقيدا له وكون القضية سالبة الا موقف
على تقدم حرف السلب على ما هو تتمة للموضوع وقيد فيه وكذا تأخيره عنه لا يوجب كون القضية

معدوله والجواب ان الحمل والصدق في مثل هذه القضية ليس بحسب نفس الامر بل باعتبار
الملاحظ فاذا اخذنا الانسان من حيث هو انسان حيوان كان يرجع الى ان ملاحظ
الحيوان داخلة في ملاحظ الانسان اذا اخذنا ليس الانسان من حيث هو انسان
كاتبا او الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب كان يرجع الى ان الكاتب
ليس عينا للانسان ولا داخلا فيه فالحمل في مثل هذه القضية مغاير للحمل في ساير القضايا
ولا يخفى ان ما يشعر سلك النسبة هو الحيثية المذكورة فهي بمنزلة الرابطة من تلك الحيثية
ويعتبر تقديم حرف السلب في صورة السالبة لا الوجوب والكلام في الوجوب فنقول اولا لعل مراده
من الوجوب هو الاستحسان ولو سلم ان المراد منه المعنى المقابل للاستحسان نقول ما ذكرت
نكتة باعثة لهم على ان يصطلحوا على وجوب التقديم فتامل قوله اي ليس يجب ان يق
اراد انه لا ينبغي ان يق ونفسر سلب الوجوب بهذا المعنى كما صرح به في شرحه للاشارات
في بحث الجنس وكثيرا ما وقع سلب الوجوب بهذا المعنى في عبارة الشيخ وبعضهم قراها
بالحاء المهملة وجعلها مشتقة من الحجة والطاء فان قوله يلزم ان من هذا القبيل ولم يجز
هذا فيه والحق هو ما ذكرنا قوله لان هذا الكان سلبا مطلقا لعل اطلاق السلب باعتبار
وروده على العينية والجزئية والاظهر انه ق اراد بالسلب المطلق السلب باعتبار حيثية الاطلاق
فان الوحدة ليس مسلوبا عن الانسان بحسب نفس الامر بل بحسب ملاحظة من حيث هو مطلقا
ان ملاحظ مطلقا ومنه ظهر ان الحيثية هيهنا بمعنى الاطلاق لا بمعنى التجرد والمقام يوهم الاخر
وهو ان يحمل الحيثية على معنى التجريد اي كونها بشرط لا شيء مطلقا حتى عن التجرد لكون الحمل بحسب
نفس الامر واما في الاول فالحيثية بمعنى الاطلاق وكونها لا بشرط شيء والحمل بحسب
الملاحظ والمراد بمصداقه كون المحمول عينا للموضوع وعدم كونه عينا له والوجه
الاول اولى لان كون الانسان الذي ليس معه شيء من العوارض لا يكون له شيء منها
مما لا فايدة فيه قوله لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين
ليس المراد ان هذه العبارة اعني ان يكون السؤال بكلمتين هل واو بمعنى ذلك بحسب اللغة
حتى يتوجه عليه ان المقتضي لذلك هو السؤال بام والهمزة على ما تقرر في موضعه وانما هو العبارة

فاما ما يدل على طلب احدهما لا بعينه فاذا قيل هل الانسان اا ولا كان المعنى هل كان
احدهما واقعا بل المراد ان مراد القوم بهذه العبارة ما كان مرادا بعبارة ام والهمزة
في المشهور وان كان على سبيل التجوز وعبارة الشيخ المنقولة يدل على ذلك
حيث قال فان كان طرفا المسئلة من موجبين لا يخلو عنهما شيء لم يلزم ان يحيث
عنهما البتة اي يتعذر ان يحيث عنهما البتة على ما فسرناها هناك بذلك اعني من هذا
المفهوم اي هذا المفهوم المركب لا يخفى عليك ان هذا المفهوم داخل في المخلوطة فيدخل
الاقسام واذا جعل المقسم حال الماهية واحد الماهية المضاف اليها الحال معروض لا بشرط
شيء وتقسيم حالها الى ما هو حالها من حيث هي والى ما هي حالها من حيث اعتبارها
مع العوارض وجودا او عدما لم يرد هذا فلهذا جعل القوم المقسم حال الماهية لا نفسها
ولعل مقصوده رحمه الله انه يمكن ان يجعل المقسم نفس الماهية من غير لزوم تقسيم الشيء الى
نفسه ثم لا يبعد ان يلتزم ان التقسيم بطريق منع الخلو فانه كثير شايع اذ يجوز دخول
نفس احد القسمين في الاخر وليس به اخلال بالتقسيم والا لزم التداخل من دخول
مفهوم الماهية المجردة في المخلوطة انما التداخل عبارة عن تناول القسمين فردا واحدا
وهيهنا لم يلتزم ذلك نعم انه لا فايدة في تحصيل هذا المفهوم المركب اذ المقصود من تحصيل
مفهوم الاقسام اما حصول انفسها او ضبط ما صدقت هي عليه ومعلوم انه لا فايدة
في تحصيل نفس هذا المفهوم المركب وليس له فرد سوى ما جعل قسيما وهو قد حصل قبل التقسيم
فتامل وعلى جميع تلك التقادير اندفع عنهم ما اورد عليه في الحاشية اذ يكفي لاختيار
القوم هذا الوجه انه لا فايدة فيه ولا يحتاج الى توجيه تامل قوله لا يخفى ان قوله مجردة فقط
عنها ما عداها يحتمل اللابشرط بالمعنيين ويحتمل الماخوذ بشرط لا شيء بالمعنى الثاني بناء على
ان هذا القيد انما هو وحده بعينه دون الاول لمن وقد يناقش في ان الحذف بظاهره منطبق على
الماخوذ لا بشرط شيء منطبق على الماخوذ بشرط لا شيء لكنه يحتمل الماخوذ لا بشرط شيء احتمالا
مرجوحا فلو عكس في استعمال لفظ الظهور والاحتمال في الموضعين لكان اصوب لان الحيوان الماخوذ
بشرط لا شيء لما كان ماخوذا مع هذا الشرط العدمي معتدا به لم يحقق فيه الحذف التام

المخلوطة

بظاهره منطبق توضيحه ان المراد به الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني وفي ارادة هذا المعنى يحتاج
الى اعتبار قيد زايد هو قوله لحيث لا ينضم اليها شيء
لكان زايدا ولا يكون معقولا على تلك المجرد
لان قوله مجردة فقط عنها ما عداها
صح

واما المأخوذ لا بشرط شيء فلما لم يعتبر معه الحمل بشرط شيء ام لم يتقيد بامر ما يحقق
الحذف التام ولو باعتبار الملاحظة لا في نفس الامر وفيه تكلف اذ لو سلم ان الحذف في
المطلقة اتم واولى لكن لا يخفى على من تتبع كلامهم ان المتبادر من اطلاق لفظ الحذف
ومراد فاته هو المجرد لا المطلقة ثم لا يخفى انه لما كان كلام الشارح بهذا في المعنى الاول
ولم يذكر المعنى الحذف الثاني بعد فعند توجيه كلام المص ينبغي التصريح بان المراد المعنى الثاني
قوله اذ هناك لا يظهر اعلم ان صاحب المحاكمات ذهب الى ان المركب الذهني
من الاجزاء المحمولة انما يتحقق فيما اذا لم يكن هناك مركب خارجي وتبعه المحقق الشريف
وحاصل ما استدل به عليه انه لو تحقق المركب الذهني في الانسان المركب في الخارج من البدن
والنفس الناطقة او من البدن والصورة النوعية الانسانية بناء على انه لا يتحقق المركب
الحقيقي من المادي والمجرد فيلزم ان يكون له حدان تامان اذ لا شك في صحة
تحديده بالجنس والفصل اي الحيوان والناطق وكذا يصح تحديده بالمادة والصورة اذ قد صرح
الشيخ في الحكمة المشرقية ان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام اذ لم يبق له
جزء اوتم من المعلوم ان المادة والصورة ليستا نفس الجنس والفصل كيف وهما غير محمولتين
والجنس والفصل من الاجزاء المحمولة وانما المادة والصورة ماخوذة بشرط لا شيء والجنس
والفصل ماخوذان لا بشرط شيء وزاد عليه المحقق الشريف قدس سره وقال من المعلوم
ضرورة ان المادة كالبدن مثلا المباين لزيد لا يمكن حمله على زيد باي اعتبار اخذ
فكانه قدس سره حمل الاشكال في كلام الشيخ على معنى عدم الصحة والامكان وقد يقال
الحيوان من حيث انه جزء للانسان وكذا الناطق من حيث انه فصل فالانسان
ليس مركبا منهما لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لانه اذا الانسان في الذهن
مركب من المادة والصورة العقليتين فالتحديد حقيقة ليس الا من المادة والصورة العقلية سواء كانت
موجودة في الخارج ام لا لان التحديد انما هو بالاجزاء من حيث هي اجزاء ودخل في حقيقة
الشيء المحدود والجنس والفصل من حيث هي جنس وفصل ليسا من الاجزاء بل يصلح للتحديد به
وللتعينه على ما عرفت فالانسان انما يحمله العقل الحيوان بشرط لا شيء والناطق بشرط لا

لا الى الحيوان الجنسي والناطق الذي هو الفصل واما ان القوم جوزوا التعريف الحدي بهما
فباعتبار اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة من حيث الذات وحيثية الاطلاق
والتجرد ليستا معتبرتين في الجنس والمادة بل لم يكن الجنس الا الحيوان بلا قيد زائد داخل
في ذاته وكذا المادة حقيقة ليس الا هو باعتبار دخول التجرد فيه فهما متحدان بحسب الماهية فالتعبير با
احدهما في الحد في قوة اعتبار الاخر والمادة العقلية في المركبات الخارجة عن المادة
الخارجية على ما استفيد من كلام الشيخ واختاره الاستاد وسائر المحققين ليست معادة
لما كان اختاره صاحب المحاكمات فلا يلزم ان يكون لشيء واحد حدان تامان
على مذهب اهل التحقيق القائل بوجود الطبائع في الاعيان حقيقة واما من قال بنفيها
حقيقة فهو يقول بان زيدا مثلا في حد ذاته ليس الا البدن والنفس واما الحيوان والناطق
فمسلوب في حد ذاته بل كانا من اللواحق حقيقة وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح
من حيث انتزاعهما من نفس الذات على ما يجيء وهذا المذهب مختار صاحب
المحاكمات فعلى مذهبه لا يلزم تحقق حدين لشيء واحد بل على هذا يلزم ان لا يصح تحديد
الموجود الخارجي الا بالاجزاء الخارجية واما الاجزاء العقلية فانما يصح تحديد المفهوم
المركب منها الملحوظ على وجه الاجمال بها والمركب العقلي غير المركب الخارجي حقيقة
وذاتا هذا واما ما ذكره قدس سره من انه يمتنع القول بان البدن المباين لزيد
يصح حمله على زيد باعتبار اخر فغاية لو امتنع ان يكون ما هو مباين باعتبار محمولا
باعتبار اخر امتنع تحقق مفهوم كلي في فرد منه فان الانسان من حيث انه متحقق
في ضمن زيد متحد معه اتحادا اما على ما هو شان الكلي مع ما هو فرد له مباين
لعمرو مع انه محمول على عمرو باعتبار من حيث هو نفس الجزئي الحقيقي من حيث
انه فرد حقيقي بلا اعتباره كليا كذا في التشخصات لا امكن فيه تحقق الاعتبارين واما الكل
فمن شانه الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن وحيثية المتباينة فيتصف بالتباين
والتصادق وكل ما يصدقه الفرد يصدقه الطبيعة في ضمن الفرد بناء على اتحادهما
وبعضهم قالوا بان المركب العقلي انما يتحقق حقيقة فيما له مركب خارجي ومثل الاستاد

الحيوان بلا ج

اى هذا المذهب على ما سيجى فالمذاهب فى اجتماع المركب الخارجى مع الذهنى
قلت فتامل قوله ظهر ان يبقى امر وجود المادة من حيث انها مادة يخالف ما هو المعهود
من هذا الكلام دفع جواب السند عن ايرادات الشارح باختيار ان المراد الاصطلاح
الثانى والزام ان المادة ليست موجودة فى الخارج ثم لا يخفى ان قول الشيخ والجسم معنى
المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده كالتصريح بان المادة جزء خارجى
فلا بد ان يكون المراد بها المادة الخارجية فقوله بالجسم بهذا الاعتبار جوهر من الجوهر
المركب من الجسم والصورة التى بعد الجسمية وليس بمحمول المراد به المادة الخارجية اذ ثم ما
بين عدم حملها بان الجوهر الطويل العريض العميق فقط اى الجسم بشرط لا شئ وهو
المادة العقلية غير محمول على الجمل المركبة لم يصح الا اذا كان المادة العقلية متحدة مع الخارجية
فالشئ الذى هو مادة خارجية باعتبار حاصله ان المادة الخارجية متحدة
مع الجنس ذاتا والجنس انما يمتاز عنها بانه الماخوذ لا بشرط شئ فلا بد ان يكون
المادة الخارجية اما ماخوذة بشرط شئ او بشرط لا شئ لا سبيل الى الاول
وهو ظ فتعين الثانى قوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى
الاخص لما كان قوله فكل مادة خارجية فهى مادة عقلية استدرك بقوله لكن كل مادة
عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص يعنى فى الماهيات الموجودة فى الخارج والمعنى
الاخص هو المقابل للموضوع وقوله كالمركبات العقلية متعلق بقوله بل هى موضوع
لها يعنى ان النوع بالقياس الى الاعراض ليس مادة خارجية بالمعنى الاخص
بل هو موضوع لها يعنى ان النوع بالقياس اليها كالمادة فى المركبات العقلية
فانها موضوع خارجى لكنه بالقياس الى الاعراض القائمة بها لا بالقياس الى ما هى
مادة له وهو الصورة العقلية اى الفصل بشرط لا شئ فقوله فالمادة العقلية
اما مادة خارجية او موضوع خارجى فى الجملة وليس المراد ان كل مادة عقلية فهى
اما مادة خارجية او موضوع خارجى بالقياس الى ما هو مادة عقلية له الجنس الماخوذ
بشرط لا فى المركبات العقلية الصرفة مادة عقلية بالقياس الى الفصل الماخوذ

جنس ع باعتبار فى نفسه وليس فكل مادة وخارجية فهى جم

المراد منه ان كل ما هو مادة عقلية فهو اما مادة خارجية او موضوع خارجى جم

بشرط

بشرط لا ليس موضوعا بالقياس اليه ثم هذا الكلام مبنى على انه يمتنع تحقق
النوع بدون ان يكون هناك اعراض مشخصة وتحصيله وقوله فالجسم بشرط لا
ماخوذ الم معناه ان الجسم بشرط لا وهو المادة للحيوان وهو موجود كالانسان
الجسم بشرط شئ الذى هو نفس الحيوان موجود قوله فانك متقدم ان اعتبرته
من حيث انه جسم تام حساس فقط من غير ان يدخل فيه الناطق لم يكن محمولا
على الانسان والبدن اسم للحيوان الماخوذ بهذا النحو ولهذا لم يحمل على زيد
مثلا وبهذا التحقيق يندفع ما ربما يستشكل وتقى التشخص لو كان جزءا محمولا للتشخص
على ما تقرر عليه راى المتاخرين لكان محمولا على زيد مثلا ومعلوم انه لا يصح
ان يقال زيد تشخص بل يقال زيد متشخص لانا نقول هذا من قبيل انه لا يصح ان يقال
زيد فصل ويصح ان يقال زيد ناطق لانا نقول الاستبعاد فى الاول من
الطبيعة وفى الثانى من التشخيص وهم صرحوا بانها يقوم مقام الكلية الكبرى
الشكل الاول بل الحق فى الجواب ان التشخص اسم لما يتميز به زيد مثلا
اذا اخذت بشرط لا شئ بالقياس الى النوع اذ الاعتبارات الثلثة تجرى
فى النوع بالقياس اليه ايضا على ما يشير اليه الاستاد ولهذا لم يحمل عليه كالبدن
فان قلت الاعتبارات الثلثة يصح فى الكليات اذ بهذا يصح حمل الماخوذ
لا بشرط شئ على الماخوذ باحد الاعتبارين الاخرين واما الشخص فلما كان
جزئيا حقيقيا لا يدخل تحت نوع اخر فلا يصح ذلك فيه قلت ذلك الامر
الذى يمتاز به مشخصه عما عداه من الاشخاص اذا اخذ من حيث هو يصح
حمله على المركب منه ومن النوع وعلى نفس الماخوذ بشرط عدم دخول النوع
فيه وذلك لانه متحد مع المركب فى الوجود ولا يلزم منه كونه كليا لان الكلى ما كان
محمولا على الذات المتكثرة المتغايرة فى الوجود على ما صرح الشيخ كيف وحصص
المفهومات الصادقة على زيد وسائر حصصه على زيد ومتحدة وعلى ما صرح الاستاد
فى تعليقاته على تهذيب المنطق قوله لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يعقل

وقس عليه الحيوان فانك اذا اعتبرته من حيث انه جسم جم

على ما صرح به جم

او تحصلا ام
تحصلا حتى الهوية العينية اختار في توجيه كلام المص الاصطلاح الثاني ولهذا اورد
صيغة التحصل والتعين وذكر المادة وذكر حديث الدخول ولا بحث ولو انضم اليه التحصل لكان
امرا زائدا وكان هو الباعث للش على عدم حمل كلام المتن على الاصطلاح الاول
ولم يتعرض الى التحصل واللازم من الحمل على هذا الاصطلاح دون الاول واراد بقوله
تحصله بحث لا يقبل تحصلا ان الحيوان مثلا اذا تحصل تحصلا بحيث لا يقبل تحصلا بحيث
لا يقبل تحصيل آخر حتى الهوية بهذا الاعتبار وان كان ذاته قابلة للتحصل الآخر وفي ذيل الكلام
انما يصح على راي من يجعل التشخص مركبا من الماهية النوعية والتشخص ويجعل التشخص امرا عقليا للتشخص
نسبة الى التشخص نسبة الفصل الى النوع دون من يجعل التشخص من الاعتبارات التي لا تحقق
في التشخص كالمص والتام مثل الاستاد كما يحكى اللهم الا ان يجعل التحصل للنوع بالنسبة
الى العوارض حتى يحصل الهوية التشخص اذ عند هؤلاء ان من لم يقل بامر حقيقة التشخص
يسمى التشخص يكون التشخص هوية عبارة عن الماهية مع العوارض المكتنفة بها فذكر العوارض
على هذا يكون داخلا في قوام التشخص لانه يحصل منه ما دخل في التشخص فكان المراد
بالتشخص هذه العوارض بالعوارض المحمولات لا الاعراض لان موضوع العرض موجود
من غير ان يدخل فيه العرض لكن المذكور في كلام الش على ما بين ان الداخل في قوام التشخص هو العرض
وحمل رحمه الله على ما يقابل الجوهر وتوجيه ان لا يدخل الاعراض في قوله موجود صرح
ان موضوع تلك الاعراض موجود والاولى ان يق ان الاجناس العالية اذا اخذت
مجردة عن جميع ما في سائر الفصول اي الفصول المتنوعة لم يكن موجودة في الخارج
اذ لا يوجد في الخارج حقيقة مثلا يكون الجوهر تام حقيقة انما هذا الاجناس العالية لان
غيرها كالحيوان مثلا اذا اخذ مجردا عن جميع الفصول المتنوعة يكون موجودا في الخارج
لانه بهذا الاعتبار عين البدن الموجود في الخارج اذ لا شك ان البدن لا يحمل على
ذاتي آخر غير ما هو ذاتيات الحيوان والا لم يكن الحيوان الناطق تمام حقيقة زيد مثلا ولا يخفى
عليك انه يلزم على هذا ان يعم الحسن تحصلها من غير ان يصير نوعا محصلا وانه الحيوان المجرد
عن جميع الفصول المنوعة مادة للانسان موجودة في الخارج لان الحيوان الذي هو مادة

الانسان

الانسان لا يمكن تحصله لغير الناطق من فصول الانواع الاخر ولم يحصل بالناطق الا ان
الحيوان المحصل بالناطق اي الحيوان بشرط الناطق غير النوع والجنس بل مادة فلم يحصل
الجنس الا بالفصل فيكون الجنس متحصلا مع انه مبهم في نفسه فصح بان الجنس لا بد له
من تحصل زائد حتى يحصل التحصل بالاشارة موافقا لما ذكره الشارح حيث قال الحيوان مبهم
مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه ليحصله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا
من حيث انه يحصل ويعين ولا يمكن ان يق ان البدن مركب من الحيوان الذي يحل للصورة
النوعية البدنية من تلك الصورة محصل للحيوان ولا شك في انه داخل في مهيته لانه
عبارة عن مجموع النفس والبدن فلم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيد اذ لما لم يكن
بل يكون زيد في الخارج مركبا من النفس ومن تلك الصورة ومن محل تلك الصورة الذي هو
مهية الحيوان وفي العقل مركب من الحيوان والناطق فيلزم ان لا يكون ذاتيات زيد
في العقل مساوية بالاجزاء الخارجية فلم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيد بل تمام مهيته جزئه
تامل جدا قوله بان يكون ذلك المعنى منضمة وارادة بالمعنى الجنسي وكونه
منضما باعتبار هذه محصلا فان الحيوان المحصل هو النوع لكن كان خارجا عن
الحيوان المبهم والمعتبر على نحو المادة ثم بعد ضم شيء الى شيء في المعنى الجنسي والفصلي دائما
اذا اعتبر على ان يكون مادة وصورة فعند تركيب وانضمام شيء الى شيء حقيقة ومنع حمل
المساواة على معنى يختص بالمقدار لكن لا بملاحظة هذا العنوان حتى لا يرد
قوله تحلل له وجود امعقد ار بما يشعر بان ما لم يتحقق التركيب الخارجي لم يتحقق حقيقة
المركب اذ التركيب لا يتحقق حقيقة بدون انفراد الاجزاء بالوجود واذا كان ذلك
الانفراد يحلل الذهن واختراعه لا يكون هو تركيب حقيقة وحكى ان شاء الله تحقيق ذلك
قوله فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل ويمكن الجواب بان معنى كلامهم
ان الجنس مبهم بالقياس الى النوع والنوع وان كان مبهما بالقياس الى التشخص
لكن بالقياس الى الجنس محصل هذا الجواب غاية الظهور لكنه حاول الجواب الذي
ذكره لانه ادق والطف واراد بالتحصل اشارة التحصل الشخصي سواء كان بالذات

والحيوان ليس تمام مهية البدن بل تمام مهيته جزئه لانه خارج لانه اما ان يكون فصل موجود من تلك الصورة ح

الناطق داخل ح

الحسية او ما يقوم مقامها وانما عبر عن الصورة الشخصية بالاشارة الى الحس لان القائل
في ادراك الجزئي هذا ويمكن ان يكون ذلك اشارة منه الى ما اختاره وهو ان الفرق
بين الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك فان ادرك بالاحساس كان جزئيا وان ادرك
على وجه التعقل كان كليا وان التشخص لا يشتمل على امر زائد هو التشخص فقط ولهم الكلي بما لا
يمنع نفس تصوره عن الشركة يلايم هذا ولا حاجة الى ما نسبوه هذا الراي من حيث انه
منصور فان قلت المعلوم بالعلم الحضوري قد يكون جزئيا كعلم النفس بذاتها قلت
ان المقسم في الكلي والجزئي هو العلم الحصولي ولهذا افرد بحصول الصورة في العقل قال
قال الشيخ وليس هذا الحكم بالجنس وحده بل كل كلي كما يعتبر الحيوان مثلا
على وجه يدخل الناطق في حقيقته كذلك فلا يعتبر الماشي على وجه يدخل الضاحك مثلا في حقيقته
اذ لو كان الناطق داخلا في حقيقة الماشي المحصل لهذا المحصل وليس الفرق سوى ان الحيوان
المحصل بالناطق فرد موجود في الخارج واما الماشي المحصل بالضاحك فلم يتحقق له
فرد موجود خارجة ام بل حصة اعتبارية وما يطلق عليه هذا المفهوم افراده بمنزلة اجزاء
وقس عليه سائر الكليات **قال** الشارح وفيه بحث لانه ان اراد بهم اجاب عنه
بعض الفضلاء بوجهين احدهما ان المراد بالعوارض الخارجة ما يكون الخارج ظرفا
لوجودها او لنفسها والوجود الخارجي من هذا القبيل دون الذهني وثانيهما ان المراد
بالعوارض الخارجة ما يكون موضوعها موجودا خارجيا والتشخص والوجود الخارجي كذلك اذ
وانت تعلم ان التشخص الخارجي موجود في الخارج عند القائل بدخوله في الشخص وكان عارضا
للنوع فلو اريد بالعوارض الخارجة ما يوجد في الخارج وكان وصفا لموجود خارجي اندفع
هذا ايضا لان المستدل ذكر التشخص ايضا الا ان يقال المناقشة في الوجود الخارجي **قوله**
اما لو قيل ان كل موجود خارجي الخ لا يخفى عليك انه يمكن حمل كلام المستدل على ذلك
بان يقال ذكر الموجود الخارجي ليس من جهة انه من العوارض الخارجة بل من جهة انه يستتبع الآثار
الخارجية وح لا يرد ما اورده على الدليل المذكور **قوله** والحكم الصادق عليها في الخارج
ان الماهية المجردة حتى الحكم بالامتناع اعتبارين احدهما ما هو ثابت في نفس الامر وهو كونها موجودة

ينطبق على حقيقته ح

في الذهن

مخلوطة ح

الثاني ح

في الذهن مخلوطة وثانيهما ما هو ثابت لها في الفرض وهو كونها مجردة فالحكم عليها بما كان
بحسب نفس الامر كان من جهة الاعتبار الذي كان بحسب نفس الامر واما صدقه من جهة الاعتبار الذي
كان بحسب الفرض وانما لم الحكم عليها بالامكان بناء على انها مخلوطة في نفس الامر موجودة في الذهن
لان كونها مخلوطة بحسب نفس الامر غير داخل في ملاحظة تلك القضية وانما يعد ملاحظة او في
وكان العنوان في تلك القضية ما يقتضي الحكم بالامتناع **قوله** فان الماهية من حيث الخلط
موجودة بالاتفاق فقد تقرر حصول الانسان مثلا في الذهن بحيث يكون مجردا عن جميع
العوارض حتى عن هذا التجرد مما لا يقبل ان يتنازع في نفسه العقلاء انتهى ويحمل الكلام في تفصيل
المقام في كلامه رحمه الله ثم لا يخفى ان كلام الشارح صريح في ان مراده ما ذكره اولا
بقوله ولو اريد ان المجردة الخ حيث قال لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر
لا بحسب الصور الوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التجرد موجود الذهني لا بحسب نفس الامر
فان ذلك صريح في ان المراد انما هو مجرد بحسب فرض العقل موجود في الذهن لا بما هو مجرد
في نفس الامر موجود فيه وقد صرح بذلك في الاصل الذي اورده في الاعراض هذا ان
كان مراده رحمه الله ذلك وان لم يكن كذلك فقول الشارح مرادي غير ما ذكرت
من الاحتمالات وهو الذي صرحت به عباراتي حمل على التقدير لا حاجة الى ذلك
التطويل الذي ذكره بعد وضوح المراد **قوله** ويمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون
مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعرض له اي بحسب انشائه ونفيا وقد يقال
انه اختيار للشق الثالث ويمكن اختيار الشق الثاني بان يقال المراد بكون المجردة موجودة
ان يكون ظرف التجرد والوجود واحدا ح يظهر ان المجردة موجودة في الفرض الذهني
والنسبة موجودة في نفس الامر حاصله انه تصرف في معنى كون الماهية المجردة موجودة
او ليست موجودة وما ذكره رحمه الله تصرف في تغيير المجردة واشار الى ان المراد بها
ما ذكرنا لكن لا يخفى انهما متغايران **قوله** تغيير المجرد المذكور في اصل الدعوى حتى
ان المجردة لا توجد الا في الاذهان لا المجرد المذكور في الجواب **قوله** هذا جواب عن
الاعتراض بعد رد الجواب الاول قد يقال انه اراد بالاعتراض الجواب والرد ما صدر عن بعده

مشتمل ح

الظاهر

واعترض بان حاصل ما ذكرتم اه
ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد على
ما ذكر بقوله صح

لم يكون قول الشارح جوابا عما ذكره بقوله والحق ان اختيار المص اه وقد صرح
في ذيل هذا الكلام بان المهية المخلوطة بحسب نفس الامر تجرده بحسب الوجود الذهني والتصور فكيف يوافقه
ما ذكره الشارح وحرره رحمه الله بان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن وحمل
كلام الشارح على انه جواب بتغيير الدليل بحيث يستغني عما ذكره وهو ان يق اذا
جوابه وقوله قال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ردا على المص هذا الكلام جوابا
عن قبل المص وتوجيه للكلام كما كان قوله والحق ان اختيار المص توجيها له ولعل الماتن
له رحمه الله على هذا التوجيه لكلام الشارح تصديره بلفظ الجواب المشعر بانه في مقابل ما صدر
من الاعتراض ولا وانه ينبغي حمل كلامه رحمه الله على ما ذكرنا قوله فبطل قوله لعل ان
ما يوجد في الفرض العقلي لم يكن مجردا عن جميع العوارض بحسب نفس الامر كيف وهو مخلوط في نفس
نفس الامر بانه موجود في الفرض العقلي الا لم يصح انه موجود في الفرض العقلي فان قلت انما يتعلق
بالمهية المجردة في نفس الامر لا المهية المجردة بحسب الفرض اذ لا شك انا اذا قلنا المهية
المجردة يمتنع وجوده في نفس الامر كان المفروض هو المجردة في نفس الامر لا المجردة بحسب الفرض
والا لم يصح الحكم عليه بالامتناع ومعلوم ان الفرض هو نحو الوجود الذهني فيصح ان المجرد
في نفس الامر موجود في الذهن دون نفس الامر قلت المفروض ليس المهية المجردة في نفس الامر
بل مستلزم الفرض انما هو اتصاف المهية بالتجرد الواقعي فالموجود في الفرض انما هو المهية المتصفة بحسب الفرض
بالتجرد الواقعي لا ما هو متصف في الواقع بالتجرد الواقعي ولو كان مراد الشارح الاول
لورد عليه ان ما هو متصف في الفرض بالتجرد الواقعي يوجد في الخارج والحاصل ان العقل يفرض
المهية المخلوطة بحسب نفس الامر مجردة كما انه يفرض الموجود بحسب نفس الامر معدوما مطلقا فالموجود
في فرض العقل ليس هو الشيء الذي كان معدوما مطلقا في نفس الامر بل الشيء الذي كان
موجودا في نفس الامر اعتبر العقل معدوما مطلقا اذا عرفت هذا في المعدوم المطلق
فقس عليه الحال في المجرد قوله وان اراد انه يوجد في الذهن الفرض الفرق
بين الثاني وبين كل واحد من الاول والثالث ظ لا نشترط به واما الفرق بين الاول
والثالث فهو ان الفرض في الاول ظرف للاتصاف بالتجرد الواقعي وفي الثالث للحصول

ينبغي صح

المهية صح

الذي هو

الذي هو التجرد ويكون ظرف الاتصاف هو نفس الامر وانه في الاول جعل الحكم
دائرا بين نفس الامر مطلقا والفرض الذهني وفي الثالث جعل الحكم
دائرا بين الذهن مطلقا والخارج وما اورده على الوجه الثالث لا يرد على الاول
اذ جعل الوجه الاول ظرف التجرد والوجود واحدا وقوله كما اشرنا اليه اراد
به الاشارة الى ما وجهه بقوله ويمكن ان يق المراد بالمجرد الى لا الى الوجه
الذي ذكره في تلك الحاشية لان الخارج ههنا بمعناه المتعارف ههنا
كما في الحاشية المصدرة بقوله فصار الحاصل دون نفس الامر قال
الشارح المفهوم ان امتنع نفس تصوره اي نفس النحو الخاص من العلم المتعلق
وهو العلم الاحساسي بالمعنى الاعم المتناول للمشاهدة والتخيل والوهم فان
هذا النحو من العلم يمتنع العقل من تجويز صدق متعلقه ومعلومه على كثيرين بخلاف
النحو الاخر منه وهو العقلي فان هذا النحو لا يمنع عن ذلك وعند هذا ظهر الفرق بين الجزئي
والكليات الفرضية ظهورا تاما فان امتناع الصدق فيها ليس ناشئا عن
نحو العلم العقلي من حيث انه علم عقلي بل من خصوصية المعلوم وظهر الوجه
ما يق ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراده واما ما هو المشهور في العرف
من ان العقل يجوز صدق اللاشيء على افراد الشيء مع قطع النظر عن صدق النقيض
عليها ففيه تامل لان العقل بمجرد ملاحظة افراد الشيء مع قطع النظر عن كونها
افراده يجزم بسلبه عنها لانه من الاوليات وكذا في الصور الاخرى والمناقشة
في المثال لا تجدي والقول بانه لو تصور اللاشيء واللاممكن بعنوان اخر يجوز
العقل الصدق على كثيرين تعسف ظ وما يجيء في كلامه رحمه الله حيث قال ما يمكن
فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على اي شيء وباي اعتبار اخذ لا بلا
ولا يخفى ان عبارة التعريف ظاهرة الانطباق على ما ذكرنا مع سلامته عن تلك
التعسفات فليحمل عليه ثم المراد بالكثيرين الكثيرين المتميزين في الوجود على ما
اشار اليه بعض حد الكلي بالحصص الجزئية من المفهومات المتصادقة على كثيرين

نقيضه عليها اي الشيء وكذا يجوز
صدق اللاممكن على افراده مع قطع
النظر عن صدقه صح

صح

قوله

وما ذكره الشارح من فائدة قيد نفس التصور فهو فائدة التصور اما فائدة لفظ النفس فهي انه
لو لم تقيد به لربما يتوهم خروج مفهوم الواجب عن حكم التعريف فانه اذا نظر الى برهان
التوحيد امتنع عند العقل انه صدقه على كثيرين غير مسلم بل فاصله بيان حال
معاني الكلية قال قدس سره الشريف في حاشية المطالع كلاما بهذه العبارة وقد
تلك فيما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض للاشياء لا في الخارج ولا في الذهن
انه منقول الشارح فهي لا تعرض للطبيعة الا في العقل منظورا فيه نعم يعرض لها في الذهن
الكلية بمعنى الشركة المعتبرة بالمطابقة المذكورة في بيان مفهوم الكلي بمعنى النسبة المخصوصة
المصححة على امور كثيرة كما ذكره في مبادي هذا المبحث واما الكلية بمعنى الشركة الحقيقية
فهي ممتنعة العروض للشيء في الخارج والذهن معا انتهى وبما نقلنا ظهر ان مراده ان
الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك كما قرره الشارح عند ذكر حاصل كلامه والمنع الذي
ذكره رحمه الله مع انه يخالف ظاهر كلامه في حاشية التجريد كما لا يخفى على المنصف
بالى عنه كلامه في هذه الحاشية وظهر انه فاتح ما ذكره الشارح عنه فان مراده
بالاشتراك الاشتراك الحقيقي واراده كما صرح في موضع ان يكون شيء واحد بعينه مشتركا
بين كثيرين وليس اشتراك الانسان بين افراده من هذا القبيل فان الحصة التي منه
في زيد غير التي منه في عمرو وليس مراده من الاشتراك الاشتراك بمعنى الحمل كيف وقد صرح بعروضه
للطبائع واراد بالصور العقلية ما يتناول الصور العلمية والمعلوم المتصور في الذهن
فان لفظ الصورة يطلق على هذا المعنى ايضا كما نقله رحمه الله عن الشيخ فصار حاصل
كلامه ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض للاشياء في الخارج ولا للصور العلمية ولا للمعلوم
المتصور في الذهن فليس لها معروض ام فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى هذا غاية توجيه
كلامه رحمه الله في هذا المقام والكلام بعد موضع انظار اما اولا فلان هذا التوجيه لا يلائمه
فان كل واحد منهما صورة جزئية في نفس جزئية ولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن
زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة قال المتبادر من هذا الكلام نفي الاشتراك
عن حضور الصور العلمية وليس نفي عروضها للطبيعة المعلومة واما ثانيا فلان في الشق الاول

فحمل ص

ما ذكره من الدليل هو قوله فان كل واحد منهما صورة جزئية
في نفس جزئية الموجود في ذهن زيد مثلا يدل على عدم عروض
الكلي بمعنى الشركة المعتبرة بالحمل لتلك الصورة واما
فلان منه

لم يثبت عدم عروض الكلية بمعنى الاشتراك للموجود الخارجي مطلقا بل انما ثبت عدم
عروضه له في الخارج ويمكن دفع الاخير بان عروضه للامر الخارجي في العقل ليس الا
عروضه للطبيعة فيرجع الى الشق الثاني ثم وجه كون الثاني الشق مذهبه ان الموجود
في الذهن على هذا المذهب هو المعلوم وان كان وجوده فيه على سبيل المجاز على ما صرح
واما الصورة فموجودة في الخارج عندهم لا في الذهن والكلية صفة للموجود في
الذهن دون الخارج هذا لكن كون الاشتراك في قوة المعنى الاخر نظر وتامل وذلك
لان المعنى الاخر لا يصدق على الكليات بالنسبة الى الافراد فيكون تلك الكليات
عرضيات لها ايضا اذ لا يصح انها اذا تشخص متشخص تشخص كزيد مثلا كانت عينه هذا
الكلام وان كان قابلا للتوجيه بان يراد بالعينية في الخارج اعم من ان يكون
بالذات او بالعرض العرضيات لكنه صرح في حاشية التجريد بانه اذا اريد في
المطابقة هذا القيد لم يتناول الكليات بالنسبة فيكون تلك الكليات عرضيات لها فلا
توجيه كلامه به   فالصور العقلية منحصرة بالمطابقة حاصل ما ذكره رحمه الله في
جواب ايراد الشارح على السيد بعد حمل كلام الشارح على انه في نقل كلام المنطقيين
معترض على تفسير السيد الكلية بمطابقة الصورة ان كلام السيد مبني على القول بالتحقيق
وان للاشياء انفسها وجودا في الاذهان وان الفرق بين العلم والمعلوم انما هو
بالاعتبار بناء على هذا تقسيم المعلوم الى الكلي والجزئي متضمن تقسيم العلم اليهما فما ذكره
السيد من التقسيم لازم من تقسيم الجمهور بل يقول جعل المقسم هو المعلوم وجعله عين العلم
علما بالمال واحد وقد يتوهم المتبادر من كلامهم ان المقسم هو المعلوم من حيث انه معلوم
وكلام السيد صريح في ان المقسم هو نفس العلم من حيث انه علم فلم يندفع المخالفة
بل الصواب في الجواب على وجه يصح على القول بالشبح ايضا ان يتوهم من فسر الكلية
بالاشتراك المفسر بالحمل جعل المقسم المعلوم واما من فسره بالمطابقة المذكورة فجعل المقسم هو
الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية كما هو مصرح به في كلام السيد موافقا لما ذكره
العلامة الرازي في رسالة الكلي والجزئي هذا لكن اورد عليه النظر في الرسالة ثم جعل

تشخصت ص

عرضيات ص

الكلية حقيقة للمهية المتميزة بتلك الصور وجعل الكلية بمعنى التي يذهبها القيد المذكور
والظاهر ان ما قصده بالنظر هو ما اورده الشارح عليه وتفصيل المقام ان قوله ثم قسم الكلية
الى الكلية والجزئية يحتمل وجهين احدهما ان يكون في صدد بيان ان اطلاق الصورة على الكلي امر
شايع متعارف مجازا كما هو الظاهر من الوجه الاول وحقيقة كما هو المستفاد من كلام الشيخ
واذا كان كذلك فالقول بان الصور العقلية كلية موافق لتصريح المنطقيين وظهر ان الكلي هو
الصور العقلية لما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك معروضها وظهر كلام القايل ان
الكلية بمعنى الانطباق معروضات اشار الى ان تلك الصور باي اعتبار معروض المطابقة
وباي اعتبار معروض للاشتراك الحملي وفيه انه ليس نزاع الشارح في اطلاق لفظ الصورة
على الكلي وان المقسم اي الكلي والجزئي ما يسمى بالصورة بل نزاعه في ان المقسم للكلي والجزئي
هو الصورة العلمية اي تلك الصور من حيث انها علم ولا يدل ما ذكره رحمه الله على ذلك
وثانيهما انه كان في صدد بيان ان المنطقيين وان جعلوا المقسم المعلوم لكن عبروا عن المعلوم
بالصورة العقلية بناء على الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم فهم قايلون بالاتحاد وبه حيث قال
المهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية واذا تقرر ان من جعل المقسم هو المعلوم كان العلم
والمعلوم عنده واحدا فلا فرق بين ان يجعل المقسم المعلوم كما جعله المنطقيون وان يجعله
الصور العقلية كما فعله السيد ثم شرع في بيان ان الكلية بمعنى الاشتراك الحملي صفة للصورة
من حيث انها معلوم وبمعنى المطابقة صفة للصورة من حيث انها علم وفيه انه اعتراف
بمخالفة تقسيم السيد للمشهور حيث جعل السيد المقسم الصور من حيث انها صور علمية والقوم
الصور من حيث المهية اي المهية المعلومة اذ لا شك في تغاير العلم والمعلوم اعتبارا واليه
كلام الشيخ لا يدل الا على ان المهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية وهو لا يقتضي اتحاد العلم والمعلوم
بل لعل المراد ان لفظ الصورة يطلق ويراد به المهية المعلومة ولا يتوقف صحة هذا الاطلاق على
الاتحاد اذ لا علاقة في كون احدهما ظلا للاخر يكفي لصحة الاطلاق بل الصورة من حيث هي
حالة في نفس شخصية اذ بحث اما اولا فلان اطلاق الجزئية بالعقلية لا يعد بل لا بد من اطلاق
موضوع المسائل كما صرح به الاستاد ولا شك ان حيثية كون تلك الصورة حالة في نفس شخصية

الجزئية بل الجزئية انما تعرض لنفس تلك الصور واما ثانيا فلان المطابقة نفس الكلية لا انها قيد
لعروض الكلية والجواب بان المراد المطابقة مردود بان تلك الصحة ليست قيدا للموضوع
المطابقة واعلم انه ذكر قدس سره في حاشية المطالع في جواب هذا السؤال
الصور الحاصلة في العاقلة اذا اخذت معراة عن المشخصات العارضة لكونها في نفس
شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد واذا جعلت
الافراد في الاذهان كانت عينها وللشارح ان يذكر كلمة وبيله اورد عليه انه لا
ما سبق هو ان معروض الكلية بمعنى المطابقة هو نفس الصور العقلية من حيث انها
صورة عقلية وظل ومثال للمعلوم بها لا انها مهية الصورة الماخوذة على وجه كانت
معراة عن التشخصات العارضة وليس نزاع الشارح الا فيه وانه من المعلوم بديهة ان
تشخص الصور العقلية لا ينافي المطابقة بالمعنى المذكور مع انه لا بد في صورة اجتماع المتقابلين
من جهتين ان يكون الجهة التي يكون لعروض احدهما منافية لعروض الاخر والاولى الحق في
ان يقال ان الكلية اذا فسرت بالمطابقة يكون الجزئية المقابلة لها بمعنى عدم المطابقة
وظهر انه لا يصدق على الصور المعقولة من الانسان مثلا انها غير مطابقة لكثيرين
بالمعنى المذكور بل انما يصدق عليها الجزئي بمعنى امتناع الحمل على كثيرين فلا تقابل
بينهما والجزئي بهذا المعنى انما هو الصور المشاهدة او المتخيلة من زيد مثلا فانها
غير التي شوهدت او تخيلت من عمرو وذلك لان العوارض المشخصة كانت محفوظة في الصورة
الادراكية نعم لو قيل تلك الصور الكلية بمعنى الشركة الحملية جزئية بالمعنى المقابل لها لكونها
حالة في نفس شخصية كان الجواب ما ذكره السيد في حاشية المطالع من تغاير الجهتين
والظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان السؤال هذا فلا يتوجه الاستاد هذا لكن المفهوم
منه كما تم ان ليس الكلية صفة للعلم من حيث انه علم فليتامل هذا لجعل النزاع
لفظيا ايراد على الشارح بان توجيه كلام من قال على سبيل التحقيق بوجود
الطبايع يقتضي ان يكون النزاع بينه وبين من لم يقل بها اصلا لفظيا اذ من لم يقل
بوجودها لم ينكر وجود شخص انه فح لم يصلح الكلام لان يجعل مسئلة في العلم يبحث عن

لان السد بهى الصرف لا يجعل مسئلة فى العلم على ما تقرر فى موضعه و عدم ملائمته
لظ قول المص بنا على ان الجزئية حكم آه و ذكره المص بعد الحكم الاول على ما حكم عليه الاول
ماذا كان الحكم الاول للاشخاص حقيقة فالظاهر ان الثانى ايضا كذلك وليس يمكن حمل
الثانى كالاول على نوجه آه هو ان قصر وجود الطبيعة على وجود الشخص و نفى الوجود عن الطبيعة
باعتبار ذاتها ينافى القول بجزئيتها للشخص ظاهرا بنا على ان المراد من الجزء ما هو جزء
للشئ حقيقة وان جاز توجيهها بما سيجى من ان اطلاق الجزء الذاتى على الكليات
عند من ينفى وجود الطبايع بمجرد اصطلاح و هو ان الماخوذ من الذات يسمى ذاتيا
والماخوذ من العوارض جاز جاء عرضيا بالحقيقة يكون الجميع جاز جايزا الاستدلال
مذكور فى الشفاء الغرض من نقل كلام الشيخ تخطئة الشارح فى جعل كلامه منه مما دال
بوجود الطبايع فى الاعيان ان اشخاصها موجودة فيها بان كلام الشيخ صريح
فى ان مراده وجود الطبيعة من حيث هى وكان زيد موجود فكذا الحيوان بما هو حيوان
والشارح لانه حمل كلام المتن على ذلك لم يجعل الاستدلال استدلالا عليه لان المدعى
على هذا الكلام ما وحمل قول المص هو جزء على انه حكم آه و لهذا قال وقد استدل
على وجود الماهية على ان يكون هذا استدلالا على القائلين بوجود الطبيعة لا على وجه يسماه تحقيقا
فتامل ولعد كرر فى كلامه تقدم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية لان الماهية لا بشرط
شئ لا يكون جزءا بل الجزء انما هو الماهية بشرط لا لانا نقول ان الماخوذ لا بشرط شئ جزء
ومتقدم فى ضمن الماخوذ بشرط لا شئ واما فيما لا مادة له فسبيه ان اطلاق المركب عليه مجاز
وسيجى فى كلام الاستاد ان كلام الشيخ مشعر بان الطبيعة لا بشرط شئ وان كان متحدا
مع الماهية بشرط شئ فى الوجود الا ان تعلق ذلك الوجود بالاولى متقدم على تعلقه بالثانية
بالذات وقد اشار اليه العلامة فى تعليقاته على حكمة العين ولو حمل قوله رحمه الله ثم ان
نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هى اقدم بالذات باعتبار ما بين نسبته الى زيد على هذا المعنى
بان يحمل الوجود على الوجود الواحد المعين على ما هو الظاهر من العبارة مخالف لما قرره فى بحث الجعل
الاتحاد الاينى مع زيد اتحاد بالعرض لما فيه وجود بالذات بل بالزمان والله اعلم بالتحقيق

سرفي

مندفع الاشكال بعدم حمل الجنس والفصل على النوع مع اتحادهما فى الوجود وسيعلم انه رحمه الله
لم يوجه الى هذا الجواب وذلك الموضع بل دفعه بوجه آه و تشمل على التكلف على ما سيعرفه
وكان المراد ان تقدم الماهية لا بشرط شئ على الماهية بشرط شئ تقدم الطبيعة مثل تقدم
البسيط على المركب لان الاول جزء الثانية حقيقة ومراد الشيخ من الحيوان لا بشرط
شئ وبشرط لا شئ فى هذا المقام ما هو بحسب الاصطلاح الثانى على ما يدل عليه
قوله تقدم البسيط على المركب ويدل عليه قوله رحمه الله فى آه ملك الحاشية
حيث قال ممكن ان يدخل فيها ما يمكن الى وكذا قول الشيخ فالحيوان الذى
هو جزء من حيوان ما موجود وذكر الاحوال والشرايط لا ينافيه لان الفصل والعوارض
شرايط واحوال للجنس والنوع واما قوله ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شئ
آه فاراد به ان لا يكون معه شئ آه اصحى الماهية المعينة وح لم يكن موجود فى الخارج
وهذا لا ينافى وجود المادة فى الجملة على ما هو مقتضى كلامه رحمه الله وتقدم الطبيعة من حيث
هى على الاشخاص المادية بالزمان انما هو فى الانواع القديمة الشارح وهو جزء
من الاشخاص هذا الكلام من المص وساير المحققين القائلين بان التشخص امر اعتبارى لا يصح
بظاهره وتوجيهه ان يحمل الشخص على الهوية الشخصية التى يدخل فيها الاعراض المكتنفة واما الشارح
فحمله على المركب من النوع والتشخص بنا على ما سيجى وانه حمل كلام المص فى التشخص على
مذهب المتاخرين القائلين بتركب الشخص من التشخص والنوع وجه قول المص والتشخص من الامور
الاعتبارية بانه لما كان من الاجزاء العقلية فلا وجود فى الخارج كساير الافراد العقلية عنده
على ما سيجى ثم اعلم ان جزئية الماخوذ لا بشرط شئ للماخوذ بشرط شئ باعتبار تحققه فى
ضمن المادة للخاصة العقلية وان قول المص وهو جزء اشارة الى دليل وجود الكلى الطبيعى على
ما فصله الشارح وانه بظاهره لا ينطبق على الكليات العرضية للافراد العينية وهذا جار بنا على
مذهب الاستاد حيث ذهب الى انها بهذا الاعتبار موجودات بالعرض فيحمل الوجود فى قول
المص على الوجود بالذات كما هو الظاهر وان المراد وجود بعض الكليات لا كلها وفى الحاشية اراد
حاجة يكفى فى ذاتها لنا من غير ان نزيدها كى امر فى الوجود اراد بالامر المعتبر

بقرينة المقام فلا يرد انه ينافي ما مر من حيث نقل عن الشفاء ان معنى العمى هو سلب البصر بالفعل مع
وجوده بالقوة على انه يمكن ان يؤول تلك القوة خارجة عن مفهوم العمى صدقه والمراد بهيهنا
نفي الامر الزائد الداخل في مفهومه قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء اتحد وكذا
توضيح ما اختاره وتفرد به وحسن اتحاده بمعنى انه اذا رأى شيء ابيض فالمرئي بالذات
هو البياض على ما قالوا وعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض
لا يوجد قائما بنفسه نحكم بانه بياض وابيض معا بلا نظر المرتبة كما نحكم بانه ابيض ولولا الاتحاد
بالذات بين البياض والابيض لما حكم العقل بذلك في تلك المرتبة ولم يجوز قبل ملاحظة
المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك ويؤيده انهم قالوا ان الضوء
اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار
وان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا بالحقيقة بعم وان الحرارة
اذا كانت قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الاثار المطلوبة تعالى لها انها حارة
وحار على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب ومن المعلوم بالضرورة
ان الضوء بمجرد قيامه بذاته لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس
كان مضيئا ومتحدا معه بحسب الذات والمفهوم او لا شك انه لا يتصور دخول امر
آخر وسوء اعتباره في مفهوم الابيض كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان المانع من الحمل ليس
المغايرة بحسب الذات بل هما متحدان ذاتا ولعل المانع من حمل الابيض على البياض
العام بعدم اعتبار القيام بالنفس فيما يحمل عليه مفهوم هذا اللفظ بحسب عرف اللغة او الطر
ذلك واما بحسب حقيقته فلا يدخل فيه شيء خارج عن البياض ويؤيدهما ان المعلم الاول
ومترجم كلامه عبر عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فلولا الاتحاد بالذات
لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا بالتكلف بان يؤول ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها
ويؤيده انهم ما يجيء ان الموصوف خارج عن مفهوم المشتق وان معنى الابيض هو معنى
الناعت وحده لا الذات الموصوف فانا اذا قلنا الثوب الابيض فليس معناه الثوب
الثوب الابيض والشيء الابيض بان كان المراد من الابيض المعنى الناعت وحده وحق

المحقق

صح الاول

المحقق الشريف بان الذات عنده داخلة في مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ على
يلزم دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني يلزم دخول النوع فيه فيبقى من المشتق الا
النسبة ومن المعلوم ان مجموع المبدأ والنسبة غير محمول على زيد مثلا ولو جوز
كون المجموع عرضيا مساهمة محمولا على الجوهر باعتبار على ما قيل ان ذلك المجموع
وان لم يصح حمله بهذا الاعتبار لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه والمجموع
مثل ذلك في عرض واحد هو المبدأ ولو قيل اعتبار النسبة على ان يكون الداخل
نفس النسبة بل معنى المنسوب الى البياض ينقل الكلام الى المنسوب بانه مشتق ايضا و
المفهومات فيلزم عند تعقله تعقل امور غير متناهية والسيد السند واتبعه رحمه الله في ان معنى
المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة والمبدأ بالفعل لكن يخالفه في انه يقول
ذلك المعنى البسيط غير معنى المشتق منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالي يدخل في التفصيل
الذات والنسبة والمبدأ اذ يلزم عليه ان دلالة الابيض على البياض ليست مطابقة
ولا تضمنا ولعله يلتزمه ثم انه طاب ثراه اختار ان تلك العرضيات موجودة
بالذات بوجود معروضاتها فيلزم عليه ان ساهينا اذا حدث في جسم حدث فيه
صفة ناعتة له متحدة معه في الوجود مغاير للبياض بالذات وكذا في جميع المبادي
والمراد اشكل وانه يلزم عليه انه اذا سلب البصر عن زيد فعل زيد اعمى فيحدث فيه
صفة وجودية عينية كان هو معنى الاعمى متحد الوجود مع زيد فلا يمكن سلب البصر عن
زيد الا ويحدث تلك الصفة الناعتة له وظاهر انه لا يلتزم ذلك احد من اهل
النظر فالحق انه كما وافقه رحمه الله في خروج الذات والنسبة عن المشتق يعم الوفاق
موافقه في كونه نفس المعنى المشتق منه حتى يخلص عن التزام امثال تلك الامور
ثم ما حققه رحمه الله يخالف ظاهر ما حقق ان الضوء اذا كان قائما بغيره
لم يكن مضيئا اذ يلزم عليه ان الضوء القائم بالشمس مضيء وان وجود الممكنات
موجود الى غير ذلك من الامثلة ويندفع بما اشار اليه آنفا انهم كما قالوا ان
الضوء اذا كان قائما بنفسه كان مضيئا وضوءا واذا كان قائما بالغير

ليس سوى

كان الغير مضيئا به وليس هو مضيئا بنفسه علم ان معنى المضيء ومهيته حقيقة ليس سوى
الضوء ولكن شرط اهل العرف واللغة في صدق المضيء على شيء قيامه به لا قيام
آخر وهذا لا ينافي كون مهيته حقيقة غير مشتمل على امر زائد وكلامه رحمه الله هو
ان حقيقة الابيض ومهيته عين البياض ويحمل عليه ولا ينافي ذلك المنع من الاطلاق
بحسب اللغة من جهة اشتراط معنى آخر في صحة اطلاق الابيض هو القيام بالغير على ان
مما نقل يظهر ان الشيء والموصوف ليس داخلا في مفهوم الابيض وهو ذلك ثم معقول
وهو كون معنى الابيض هو معنى البياض وحده اذ لم ينقل احد دخول معنى آخر
سوى جزء فالقيام بالذات لو اعتبر كان معتبرا على انه شرط لصحة الاطلاق
لا جزء للمفهوم لانه خلاف الاجماع ومما قررنا وحققنا ظهر ان كلام الاستاد
ليس خارجا عن مسلك السداد على ما زعمه الاصحاب ثم لا يخفى
ان هذا القائل ينفي وجود الموجودات اراد القائل ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك
لان الموجود من زيد مثلا في العقل ليس الا المفهومات الكلية مثل الحيوان الناطق
فلو كان زيد في حد ذاته بسيطا وليس في حد ذاته تلك المفهومات وكانت
تلك المفهومات عرضيات له حقيقة لم يكن وجودها في العقل وجود زيد حقيقة لكم
منه ان تصور الشيء بالوجه العرضي تصور ذلك الوجه حقيقة دون ذلك الشيء بناء
على ان الموجود في الذهن حقيقة صورة مطابقة للوجه وسيشير اليه حيث يقول
عند قول الشارح ولا اشكال فيه الا ما قد سلف عند تحقيق كيفية تركب المهية
من الاجزاء المحمولة حول بل فيه اشياء اذ مثل ان لا ينال العقل ما هو موجود
الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة عنه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل
مجازا عن وجود ما انتزع منه ويكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة
عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد سبق ما فيه
لا نم ان وجود الشيء متقدم على جميع الذاتيات ايضا انه متوجه على قوله لانا نقول وح
يكون وجود زيد متقدما بالذات الخ وتقريره ان هذا التقدم ضروري وليس بمحذور

بناء

بناء على المقدمة المشهورة فلا نم استحالة كون الانسان من اللواحق المتأخرة وما الترمه
عليه من كون الذاتيات من اللواحق الخارجية والتزمه القائل اولا وعانه توجيهه ان التحقيق
بناء على ان السؤال والجواب بحث في ان مقصود السائل انه ليس تقدم الوجود
على الذاتيات الخ لكنه لازم عليكم انتم بناء على المقدمة المشهورة فيلزم على من قال
بان زيد في حد ذاته انسان انتم فالزم علينا وهو تقدم وجود زيد على انسانيته
فاجاب بان تلك المقدمة غير مسلمة عندهم كيف ويلزم منها ان يكون
الانسان من اللواحق الخارجة عن زيد وهم عن التزامه بمراحل
ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية يمكن ان يكون المراد
من المركب والبسيط ما يكون مركبا وبسيطا في الخارج او يكون المراد ما يكون
مركبا حقيقة اي يكون فيه اجزاء بالفعل وما لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلا لا خارجا
ولا ذهنا وان كان قابلا للتحليل الى اجزاء ذهنية لا الى اجزاء خارجية واريد بالضروري
معنى الوجوب لا مقابل النظري وح يصح كلام المتن اذ لا يمكن ان يكون
كل كثرة فانما يتألف من وحدات معينة مثلا الكثرة الشخصية يتألف من الوحدات
الشخصية والكثرة بالاجزاء يتألف من الوحدة الجزئية فلكل كثرة من حيث الاجزاء
لا بد لها من وحدة جزئية فلا بد فيها من جزء واحد لا يكون كثيرا بالفعل وان ينقسم
بالقوة فيمكن تصحيح قول المص بالوجه الذي ذكره الشارح وهو المذكور في
شرح للاشارات فليتأمل فيه الشارح نكاد الجواب ولا يسوغ من
اما لا نم استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه فيه بحث لان
المعدوم في الخارج وان كان مسلوبا عن نفسه بحسب الخارج لكن لا يسلب عن نفسه بحسب
الذهن وانه قد حرر ان المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر فالمهية وان كانت
مسلوبة عن نفسها بحسب نفس الامر لكن لا يمكن سلبها عن نفسها بحسب المرتبة والاعتبار
على ما مر ومراد المستدل ذلك والجواب ان الشرح في ان المهية مجعولة بحسب الخارج
فلا لازم سلبها عنها ذهنا فلا ذهنا ولا مرتبة واعتبارا ايضا كيف لا وقد صرحوا

المص ح

للحاجة ح

بان الامكان علة تامة للاحتياج يمكن بيانه بوجهين الاول انه لو كان منشأ الاتصاف
بها الوجود الخارجي في الجملة وذلك بان يكون الاتصاف بها في الخارج في الجملة لزم
تخلف المع وهو الاتصاف بالحاجة عن العلة اي الاتصاف بالامكان بناء على ما تقرر
ان العلة بينهما باعتبار الاتصاف لان الماهية تتصف في الذهن بالامكان من غير
ان يكون موجودة في الخارج واذا لم يكن موجودة في الخارج لا يمتنع اتصافها فيه بالحاجة
فيتخلف اتصافها في الخارج بالحاجة عن اتصافها بالامكان مع ان اتصافها فيه بها لو كان
لكان علة التامة الاتصاف بالامكان لما تقرر ان الاتصاف بالحاجة لا بد ان يكون
علة التامة الاتصاف بالامكان الثاني انه لو كان الاتصاف بالحاجة في الخارج
لتوقف على الوجود الخارجي للماهية لاتحاد الفاعل بها وما يتوقف عليه الاتحاد فلم يكن الامكان
علة تامة وجه آخر على ان الحاجة من المعقولات الثانية تقريره انه لو كانت عارضة للماهية في
الخارج لتاخرت عن الوجود الخارجي للماهية مع ان الحاجة متقدمة على وجود الماهية بمرتبتين وهذا
داخل في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات ولا يذهب عليك انتقاض الوجه
الثاني والثالث وصورة الاتصاف بالاحتياج في العقل فان الاتصاف بالاحتياج
لو كان في العقل لتوقف على غير الامكان من الوجود العقلي للموصوف وباتحاد الفاعل
وانه الاحتياج في الوجود العقلي لو كان الاتصاف به في العقل لتاخر عن وجود الموصوف
في العقل مع تقدمه عليه بمرتبتين بمثل ما ذكره ويمكن ان يق لو كان الامكان علة
تامة للاحتياج اي اتصاف الماهية بالامكان علة تامة لاتصافها بالاحتياج بناء على ما مر ليس
لها وجود في نفسها بل وجودها انما هو وجودها في محلها وانه ما ذكره على اثبات كون
الامكان علة للحاجة يدل على علة الاتصاف بالامكان للاتصاف بالحاجة لكان علة
فاعلية له اذ العلة التامة البسيطة لا يكون غير فاعلة فيلزم ان يكون الفاعل للامر الخارجي
امرا عقليا وهذا باطل ضرورة وجه ان الحكم بالضرورة كون الموجود العقلي فاعلا للموجود
الخارجي لان ما يكون اثره من ظرف النفس فاعلا لما يكون في الخارج ظرفا لنفسه وان كان
كل منهما موجودا عقليا فتامل لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية في حد ذاتها

فان قيل

ناسبحى ح

فان قيل القايل لم يوقف الاحتياج الذاتي مطلقا في الخارج البسيط بل انما نفى
الاحتياج الذاتي الخاص وهو الاحتياج الى الجزء قلت ح يلزم ان لا يكون الكلام
مفيدا ولا محتاجا الى التعرض له فكيف ان يجعل من مسئلة ومتنازع فيها او يستدل
عليها ولهذا احمل كلام الشرح على ان مقصوده نفي الاحتياج الذاتي مطلقا لكنه
الشرع من نفي الاحتياج الى الجزء فيرد عليه ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام لا يق
ناسبحى حيث قال بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى الجاعل
في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط يدل على ان مراد القايل ما حملنا كلامه
عليه لا ما حملت لانا نقول ما ذكره ثمه حاصل الدليل لا حاصل المدعى يعني انه استدل
بالاحتياج الذاتي الخاص على الاحتياج الذاتي المطلق هذا ما خطر على بعض فيرد
عليه ما مر والوجه في منشأ هذا القول ما قدمناه اي في مبحث ابراد شبهة ذوقية طعن
على الجعل المباشر وشيا في معضلات الحكمة الثالثة وقد يق هذا الكلام منه يدل على
ان السوال المصدر بقوله لقائل ان يقول على الوجه لا على الوجه ح فالجواب ان
هذا القائل تابع لما ثبت من ان اثر الفاعل هو الوجود باعتبار الاتصاف فلم على
مانع ان الفاعل البسيط يجعل الماهية في حد ذاتها وان الاثر هو نفس الذات فعليه مدفوعه
يتحقق الاحتياج الذاتي في المركب دون البسيط وان كان هذا المذهب في نفسه باطلا
اللهم الا ان يراد بالبسيط المعنى الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فينحصر في
الواجب ولا يتصور تعدده وهذا الذي مبني على جعل الماهية بمعنى ان الشيء هو هو حين فاذا دل
الواجب ولا يخفى عليك انه يستفاد منه وجه آخر لتوجيه القول الثالث وذلك لان البسيط
الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه غير مجعول والمركب وهو ما عداه مجعول فيحتاج اما ولا
فلان الكلام في الممكن واما ثانيا فلانه يصير المسئلة هذا بناء اذ يرجع حاصله الى ان لا واجب
لا يحتاج الى جاعل والممكن يحتاج اليه والجواب عن الاول ان قوله ايضا فيه ورد بعد
هذا الايراد وهو ان الكلام في الممكن على انه ايراد آخر علاوة منه مع قطع النظر عن الايراد الاول
وتسليم عدم وروده على ما شرعه كلمة ايضا ولا يذهب عليك ان البحث الاول لا كان

وارد اعلى ما ذكره رحمه الله ورد على ما يستفاد منه من الوجه الذي ذكرنا في توجيه القول
الثالث والجواب الذي ذكرنا سندفع وروده بما ذكره ولا يندفع وروده بما يستفاد منه
كما يظهر بادني تامل وعن الثاني انا لم نجعل عنوان المسئلة الواجب والممكن حتى نقصر
بل البسيط الحقيقي والمركب بالجملة وكون البسيط الحقيقي غير مجعول والمركب بالجملة
مجعولا مما لا يحتاج الى بيان مثل ان نقول البسيط الحقيقي الذي لا كثرة فيه اصلا حتى باعتبار
الوجود لو احتاج الى جاعل فاما بنفسه وهو ظاهر البطلان او بغيره وهو ايضا باطل
اذ لا يتصور الانفكاك بين الشيء ونفسه حتى يحتاج الى جاعل يجعله اياه بل لا يتصور الاحتياج
الى جاعل يجعله في نفسه كما لا يخفى وقس عليه دليل كون المركب مجعولا فتامل
الشارح بل اراده احاطته في حد ذاته كما لا يخفى عليك ان هذا الاعلام ما سبق في تحرير
كلامهم حيث قال والاحتياج اليه فرع الامكان ثم انا قد اشرنا فيما سبق
الى ما هو الحق ونشير اليه في الحاشية التالية فان قلت كلام الشارح ايضا يدل عليه
حيث قال واما التقدم بحسب العدم فانما هو بحسب الشيء بما هو الاجزاء وقوله وعدمه
انما يفتقر الى عدم احدهما اما ما كان قلت كلام في السؤال والجواب المذكورين بعده
كان صريحا في ان العلة كان صريحا في ان العلة خصوص كل واحد واحد فالوجه
ان مراده بهذا ان الاختصاص للعلة المذكورة بعدم معين من جملة الاعدام
لان العلة تامة للعدم المشترك وقد اورد على جعل العلة المستقلة هي العدم المشترك بين
الاعدام بانه يجب ان يكون فاعل الواحد الشخصي وهو عدم المعلول المعين امرا كليا مبهما
وهم لا يجوزونه وفي كلامه رحمه الله منع لاقتضاء واجب بان الالزام في اعدام
ولعل السر في ذلك ان علة العدم راجع الى نفي علة الوجود على ما يستفاد
من شرح المقاصد للاشارات فليس هنا علية وتاثير حتى يلزم ان يكون المؤثر
في الواحد الشخصي امرا مبهما غير متحصل ولا يخفى ان ما ذكره رحمه الله من منع كون عدم
الشخص المعين امرا شخصيا يندفع ذلك ايضا الشارح واذا عدم جزء من المركب
معا فان قيل اذا عدم جميع الاجزاء معا فالعلة التامة لعدم الكل ان كان

لكنه مما يمنع

بالنسبة

مجموع الاعدام فهو عين المعلول وان كان بعضها فهو دون بعض فهذا مع انه
يتضمن ترجيحا بلا مرجح لا يتحقق فيه الشرط المذكور الا ان يقال الشرط عدم سبق
سائر الاجزاء عليه فالجواب من وجوه اما اولا فهو ان مجموع اعدام الاجزاء غير عدم
مجموع الاجزاء فان الاول سلوب متعددة والثاني سلب واحد متعلق بوجود المجموع
الذي يحصل الى مجموع وجودات الاجزاء واما ثانيا فهو ان من اجزاء المركب لابد من
الاحتياج وح فالعلة هي عدم الجزء الذي كان احتياجا اليه مقدما بالذات على الاحتياج
لزوم اتحاد المعلول للعلة او الترجيح بلا مرجح ظاهر الفساد واما الشرط المذكور فهو اول
بمثل ما ذكر واما ثالثا فهو ان اجزاء مجموع اجزاء المركب لانه انعدام بالمرة وهو لا يستلزم
انعدام المادة القديمة وعند عدم القديم لا يطرأ عليه العدم بالمرة والمعتمد هو الوجه الاول
واما الثاني والثالث فساقطان اذا اجري الكلام في المركبات الاعتبارية التي
لا احتياج بين اجزائها والتي لا مادة لها قديمة كانواع اعراض المركبة مثال
ودون اثباته خرط القتاد حدوث السلوب لا يمتاز بذواتها وانما يمتاز تمايز ملكاتها
وقال رحمه الله لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يمكن تخصيصه
بحسب العقل خلو الواقع عنهما بخصوصية سلب آخر فان امتنع ذلك فلا يكون لبعض خصوصيتهما
وذلك مما يرفع التناقض بينهما انتهى ويظهر منه انه اذا اضيف الى المعين الشخصي صار
منحصرا شخصيا والجواب ان العدم سلب الوجود مما اضيف اليه السلب هو الوجود الكلي لا المتخصص
المعين حتى يصير شخصيا معينا نعم لو كان العدم سلب مجموع الوجودات صار معينا
شخصيا مثل ملكته على ان كون تمايز السلوب بتمايز الملكات انما يقتضي انه لو اضيف
الى جزئي معين صار غيره مثل تميز ذلك الجزئي المعين بان لا يتحقق في غيره وبمجرد ذلك
لا تثبت جزئيته غاية الامر انه كان كلما منحصرا في الشخص وذلك لانه لو تعدد عدم
شخص واحد فاما ان يكون تعدده بتعدد السلوب او بتعدد الوجود المطلق او بتعدد افراد الشخص
الواحد والكل باطل وبهذا يظهر ان ما ذكره من كون ذلك العدم امرا كليا لا يعيد
في جواز توارد العلل المستقلة عليه اذ ذلك التوارد انما يجوز بان يستند فرد من ذلك

الكلي الى واحد وفرد آخر الى آخر وههنا لم يكن الافراد واحدا فهو في قوة توارد العلل المستقلة على
معلول شخصي واحد وهو باطل   او كلية الشيء لا تستلزم جواز تعاقب افراده ان اريد انه لا يجوز
تعدد الافراد ههنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم والمركب مع ان يعدم وان جاز
تعددها بطريق الاجتماع فقط او فح يلزم جواز ان يعدم الكل في آن انعدام الافراد
باعدام متعددة وهو ليس باقل محذورا من تعاقب الاعدام عليه وان اريد ان تعدد الافراد
لا يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا فلا يستند الى علة اذ الامكان علة للاحتياج الى
العلة وان لم يكن علة بالقياس الى المع على ما حقق في بحث العلة والمع علم يمكن [illegible] فلتتنبه
فادعاء كون العدم علة تامة نفسه لا شك ان الكل اذا انعدم بعدم جزء فلا شك
بالذات بعدم جزء آخر او بعدم الجزء الآخر على الجزء الاول فالعدم ممكن ذاتي بديهة والعدم
عدم الكل بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا تصور له بسبب هو عدم ذلك الجزء
واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد العلل على المع النوعي المفروض خلافه وان كان
ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا بل ظاهر ان الفرد الآخر ثم صار ممتنعا ذاتيا بعد
لزم الانقلاب وان انحقق الامكان الذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد
من العدم لزم تحققه بالضرورة انه سواء كان مجتمعا مع الجزء الاول او متعاقبا فلزم
والا لزم التخلف   مادة المناقشة هي منع الملازمة والاستناد بما هو المشهور
من جواز استلزام [illegible] وبالعبارة المنقولة عن الشيخ اشارة الى ما مر في
المعلقة بقول الشارح ولعل ذلك خبط منه في قول الشيخ واما فيما ذاته بسيط
يعني ان العقل يفرض فيه الاعتبارات   الشارح لان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا يعدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل فقد يقال الاتحاد في الوجود الخارجي
لا ينافي التقدم بحسبه وذلك بان يكون تعلق الوجود الواحد بالجنس مثلا متقدم على
تعلقه بالنوع وذلك بان يكون الجنس بهذا الوجود احق واولى من النوع وقدم ان
كلام الشيخ مبني على ذلك والعلامة اشار الى مثل ذلك في تعليقاته على حكمة العين وابو كلامهم
في بحث الدلالة حيث قالوا ان دلالة التضمن مقدم بالذات على دلالة المطابقة فتصور

يكون البسيط متقدما على الجزء والكل ح موجود ابو حود واحد في الذهن متصور بتصور واحد
مبني على ذلك فاحفظ ذلك التحقيق عن ان ينفعك في مواضع زلت فيها اقدام الاذكياء
فتامل   فالوجود المأخوذ في قولنا يجب بعدم الجزء الى الكل الى قوله هو وجود الكل فلا
يمكن حمله على وجود الجزء ويكون حاصل الكلام انما يكون جزء بحسب وجوده الخارجي
يجب تقدمه على وجوده الخارجي للكل وما يكون جزئه بحسب وجوده الذهني يكون متقدما
على الوجود الذهني للكل وهذا لا يجري في الفاعل او المبدأ الفياض فان علته للصور
العلمية الموجودة في الاذهان انما هو بحسب وجودها الخارجي لا يجب تقدمه على وجود المع
في الخارج بل قد يكون معه بالنسبة الى الوجود الذهني للمع باعتبار وجوده
الخارجي وكذا الكلام في العكس والحاصل انه يعتبر التناسب بين المتقدم والمتأخر
الخارجية والذهنية وح لو حمل الوجود المأخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل
في الوجود الذي هو جزء بحسبه على وجود الجزء كما هو الظاهر يلزم شيء   قال
على هذا الوجه ظاهره انه اراد بهذا الوجه المعنى الثاني الذي اختاره وجهه
وح فسقوط هذا السؤال ظ لان النسبة لها وجود خارجي عند المحققين منهم المخر
فلا يصح ان ما هو طرف النسبة باعتبار الوجود الخارجي للنسبة في الواقع متقدم بحسب
الخارج كما صح ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع متقدم بحسب الخارج
كما في الانسان والبيت وغيرهما من المركبات الخارجية الموجودة في الخارج واما عدم
شموله للمركبات التي لم توجد في الخارج فجوابه ان المقصود بالذات معرفة
حال الموجودات على انه يمكن ان يق المراد ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل
في الواقع في الجملة متقدم عليه في الخارج اي حيث هذا النوع الجزء ولو في ضمن
بعض الافراد فيتناول جميع المركبات ولا يتناول النسبة والاولى ان يحمل
الصحيحة هذا الوجه على توجيه الشارح الذي وقع عنوان الحاشية وكلمة
الشرط ربما يومي هذا الاحتمال   قلت الخاصة المذكورة قد يق فيه بحث اما اولا
فلان المص صرح بتساوي تلك الخاصة للجزء وخصها في بعض افراد قسم او

يتقدح فيه واما ثانيا فلان الظاهر ان مرادهم من العكس ما هو العكس اصطلاحا والعكس الاصطلاحي
لقولنا كل انسان ناطق بعض الناطق انسان لا كل ناطق انسان وان كان صادقا
والجواب عن الاول ان المراد ان وجوب التقدم بحسب النوع بان يتحقق في جميع
افراد النوع لا يتحقق في غيره اصلا مع انه يتحقق في جميع افراد الجزء الذي هو نوع
واحد وطرفا النسبة ليس نوعا واحدا بل صنفان من نوع واحد هو الشرط وقوله في الاقسام
الكلية اشارة الى الوجوب بحسب النوع بحيث يشمل جميع الافراد ومعنى قوله
وتحققه في بعض افراد مسمى الاقسام لا يقدح في ذلك ان تحققه لا بحسب النوع بل
فرد النوع لا يقدح في انه اذا اخذ بحسب النوع يكون خاصة مساوية للجزء وعن الثاني
ان المحقق الشريف قد اشار في حاشية شرح المختصر الى ان قولنا كل ناطق انسان
عكس اصطلاحي لقولنا كل انسان ناطق الا ان القوم لم يعتبروه لعدم
تناوله جميع المواد ورد على من زعم انه ليس عكسه الاصطلاحي لكن يلزمه ان يكون بعض
الحيوان انسان بالضرورة عكسا اصطلاحيا لقولنا كل انسان حيوان بالضرورة
نظرا الى خصوص المادة ولعله ليس كذلك اذ المعتبر في العكس ان لا يكون لازما للاصل
بصورة ذهنية من غير نظر الى خصوص المادة ولعله لهذا قال فتامل قوله لانه الملزوم بالنسبة
الى آخره يعني يلزم ان يكون الملزومات الى لوازمها المهية ذاتيات وذلك لانه على تقدير
المغايرة بين المعروض والعارض في الوجود الخارجي يكون متقدما بحسب الخارج وعلى تقدير
المغايرة بينهما في الوجود الذهني يكون متقدما في الذهن وبما قررنا ظهر ان الجواب المذكور عن
هذا السؤال ليس بصواب ويمكن توجيهه بان الغرض في كلام الشارح انما يتعلق بعدم المغايرة
بين الجزء والكل في الوجود فانما يكون تعلقه بوجود الجزء فيكون وجود الكل في هذا الفرض اجزاء
مسلما محققا وعلى التقديرين لا نقض باللوازم لانها اعتبارية لا موجودات عينية فلهذا
حمل السؤال على توهم ان لازم المهية لا بد ان يكون موجودا انما وجد المهية بعد حمل كلام الشارح
على احد الوجهين وقد نسب هذا التوهم الى السيد في بحث برهان اللم والان ثم
لا يذهب عليك ان الجواب الاول مبني على القول بوجود الطبائع في الاعيان والثاني على

نعم

نعم فتامل ولا يذهب عليك ان بهذا الوجه يحصل جواب آخر عن النقض بطرق السيد الا انها ليست موجودة
في الخارج ثم تتمكن الجواب عن النقض بالملزومات بان وجود الكل في الذهن لا يتصور الا ان يكون جزؤه
سابقا عليه في التصور والوجود الذهني وكثيرا ما يوجد تلك اللوازم في الذهن وتتصور من
دون ان يوجد ملزومها ويتصور قال الشارح لزم من الاول اعني
من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الواسطة في التصديق اللزوم
في معرض المنع والسند ان تصور الملكات مقدم على تصور الاعدام وتصور الوجود
الذهني مع انه لا يتصور الاثبات لشأنهما فكيف وجوبه فتامل فيه قوله
فلزم ان لا يحوج الاستغناء الا ظهر ان يقول فلا يلزم ان يتحقق الاستغناء
اذ من انتفاء الدليل لا يلزم انتفاء المدلول هذا اذا جعل التقدم دليلا على
الاستغناء ولو حمل على انه علة له في نفس الامر فنقول لا يلزم من انتفاء
العلة المعينة انتفاء المعلول كيف والاستغناء يحصل من الاتحاد الذاتي مع
ما هو ذاتي له قوله فعدم ما هو اشارة الى منع كون الحيثية المذكورة علة للاستغناء
فان قلت للشارح ان يقول كما ان التقدم معتبر بالحيثية المذكورة علما
ان نفس الاستغناء يكون الذاتي بحيثية لو كان مغايرا لما هو ذاتي
له لكان مستغنيا ولا شك في لزومه للتقدم المذكور قلت استغناء الجزء
عن الوسط في الثبوت امر متحقق في نفس الامر على ما يدعيه القوم اذ على
تقدير مغايرة الجزء للكل ظ وعلى تقدير عدم المغايرة يكون متحدا مع الكل
في الوجود فيستغني ايضا عن الواسطة وليس مبنيا على فرض وما
التقدم فلما لم يمكن حمله على ما هو حقيقة تصرف عن الظاهر وحمل على الحيثية
المذكورة هذا ويمكن دفع المنع بان التقدم المعتبر بالحيثية المذكورة يستلزم
احد الامرين اما حيثية التقدم او حيثية العينية والاتحاد في الوجود فاطلق الملزوم
واراد اللازم ومن المعلوم ان القدر المشترك بين التقدم والعينية علة للغني للجزء
عن السبب الخارجي قوله وتصور المهية لا يستلزم الا تصوره في ضمن الكل اجمالا

جدتی لعل مراد الشارح بتصور الماهیة بتصورها مفصلا وح لا مجال للمناقشة فی
لزوم کون الجزء متصورا بخصوصه مخطرا بالبال و الترقی المستفاد من کلمة بل
باعتبار انه فی الاول اعتبر اخطار کل واحد من الکل والجزء علی ما یستفاد من کلامه
وفی الثانی یعتبر علی اخطار الکل مفصلا ولم یعتبر فیه کون الجزء مخطرا بالبال
علیحده ای مرة اخری حین جعلناه محمولا ثم یرد علیه ما لا مدفع عنه وهو انه
لو سلم ان یعقل النوع یستلزم تعقل الجنس و اخطاره بالبال کما اذا تعقل
النوع بالحد التام المفصل فلا یکفی فی الحمل بل لا بد من اخطار الجنس مرة اخری
بالبال فانه لا بد من اخطار الجنس مرتین بالبال مرة لتتمیم ادراک الموضوع ومرة
اخری لتحصیل ادراک المحمول کما یظهر من الرجوع الی الوجدان وکان فی عبارة
الشیخ المنقولة ما یشعر بما ذکرنا فتدبر ثم اعلم ان المفهوم من کلام الشیخ حیث جمع
او لا بین وجوب الایجاب و امتناع الحکم بالسلب ثم اکتفی فی البیان بامتناع السلب
فی الموضعین ان مآلهما واحد وذلک بوجهین احدهما ان المراد بوجوب الایجاب
امتناع السلب والعقد الضروری هو امتناع السلب وثانیهما انه لا بد من وجوب الایجاب
و امتناع السلب معا لکنهما متلازمان ولازمان لتصور الماهیة والجزء وخطورهما بالبال
بشرط تصور النسبة والالتفات من النفس عنده من شرائط الادراک قوله فیه
مثل الاجتماع اراد به الاتفاق فی الحرب مثلا فانه عرض یحصل بعد الاجتماع
قوله وانه صرح الشیخ فی الشفاء الی قوله انه صرح فی موضع بان جزء
الجوهر جوهر یمکن دفع التدافع بین کلامی الشیخ بان المراد من العرض حیث جعله داخلا
فی قوام الشخص هو العرض بالنسبة الی طبیعة الجنس و النوع ولعل ذکر الخواص مع تنویره
اذ الخاصة فی الاصطلاح من اقسام العرض لا العرض و لا ینافی ذلک کون جزء الجوهر
لا بد ان یکون جوهرا ویرد علی ما حمل علیه الاستاد کلام الشیخ انه علی هذا یلزم کون
الشخص مرکبا من الطبیعة والاعراض وتلک الاعراض اما فصول او مشخصات وکل من الفصل
والمشخص جزء علی محمول علیه کله علی ما تقرر فی موضعه وقد تحقق عندهم ان الجزء المحمول

فیه

للجوهر لا یجوز ان یکون عرضا لاستلزامه حمل العرض علی افراد الجوهر و بالعکس ویکشف
یکون تشخص الجسم الذی هو جوهر مرکبا من الجسمیة و العرض بمعنی مقابل الجوهر ایضا ارادة
صیغة الجمع فی العرض لا یلائم حمله علی المشخص ویمکن توجیه کلام الاستاد بان تلک الاعراض
خارجة عن حقیقة الشخص لکنها داخلة فی هویة الشخص و هذیته ولیست فصولا ولا مشخصات
حتی یکون جزءا عقلیا لتلک الهویة الجوهریة ولزم المحذور المذکور وبما ذکرنا یندفع الاشکال
عن کلام الشیخ وهو ان الشیخ ممن قال بان الشخص لیس الا الطبیعة النوعیة ولیس مرکبا
من الطبیعة وشیء اخر یسمی تشخصا مع ان کلامه صریح فی ان الشخص یدخل فیه امر زائد
الطبیعة هو الاعراض وذلک لان تلک الاعراض علی ما حققناه خارجة عن
ذات الشخص وحقیقته علی ما هو رای الشیخ وغیره من المحققین کما لم اما یکون دخولها
فی هویة الشخص وهذیته واشار بقوله یندفع التدافع من کلامیه علی ان هذا الکلام
لا یدفع الایراد عن الشارح لانه جعل البیت المعجون من قبیل المرکبات الحقیقیة الا انه
یلزم کون کل منهما مرکبا حقیقیا ولم یصر نوعا حقیقیا محصلا قوله مثل
فان العسکر والعشرة قد یناقش فی عدم کون العشرة مما یختص باللوازم
والآثار بان الحبل الماخوذ من عشرة خیوط یقوی علی اضعاف جمیع قوی
الخیوط التی فیه واجاب الاستاد فی الحدید بمنع ذلک وفیه تامل والاولی
ان یجاب بان المراد باختصاص المرکب الحقیقی بالآثار واللوازم ان لا یکون من
جنس آثار الاجزاء ومن قبیلها ثم لا یخفی ان المعترض حمل العشرة علی المعدود
ولو حمل علی العدد فلا یخفی انه یختص باثار ولوازم کما یستصرح به ان کل
مرتبة من مراتب العدد نوع لاختصاصه بلوازم مثلا العشرة نصف العشرین
وضعف الخمسة الی غیر ذلک الا ان یقول الکلام فی المرکب الموجود فی الخارج قوله
فالصواب ان یقول المواد یحتاج الی تلک الصور فی تحصلها النوعی والمراد بالاحتیاج
اما الاحتیاج فی الوجود او النوع الحاصل بالترکیب ولک ان تقول مراد الشارح
بالاحتیاج الاحتیاج الذاتی اما فی الوجود او فی التحصل فی نفسه فظهر ان العاصر الی

من اجزاء مادية للمولد لا يحتاج الى صورها لا في الوجود وهو ظ ولا في تحصلها انفسها
نعم انما يحتاج اليها في تحصلها التركيبي بخلاف الهيولى بالنسبة الى الصورة لانها
محتاجة الى الصورة في الوجود وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى لاحتياجها الى الهيولى
في تحصلها الشخصي قوله ويكون مثال الاحتياج من جانب واحد ام قلت فان
القطع الخشبية يحتاج في تنوعها السريري الى الهيئة السريرية فههنا ايضا يتحقق الاحتياج
الجانبين قلت المراد بالنوع النوع الحقيقي فالمراد من الاحتياج الاحتياج اما
في الوجود او في تحصله نوعا حقيقيا وقد مر ان المركب من العرض والموضوع لا يصير
نوعا حقيقيا وبهذا اندفع شيء آخر وهو انه لو كان الاحتياج المعتبر في المادة مركباً
ما هو اعم من الوجود ومن التحصل النوعي لزم كون القطع مادة للهيئة السريرية وكون
تلك الهيئة صورة وهو ظ لكن ينبغي ان يلزم ان السرير مثلا مركب حقيقي لكنه ليس نوعا
حقيقيا بل يكون انضمام الهيئة الى القطعات الخشبية لا تحصلها نوعا حقيقيا فليتامل
قوله قلت الاجزاء الحقيقية حاصله يرجع الى الترديد بانه ان اريد بالاجزاء الاجزاء
الحقيقية يختار الاحتمال الثاني ولا محذور في عدم حملها بهذا الاعتبار ونحمل لتهيا باعتبار
آخر وان اريد ما هو الجنس والفصل يختار الاحتمال الاول هذا فيما اذا كان المركب
الذهني بحذاء الخارجي واما فيما اذا كان بسيطا كالسواد فقد عرفت ان لا تركب فيه
حقيقة واطلاق المركب عليه على سبيل المجاز قوله قلت طبيعة الجنس الواحد بشرط
الفصل على ما سبق تحقيقه لا ينافي التفصل ليس مراده ان الجنس عين النوع بحسب
الماهية والمفهوم ولا يكون عين الفصل كذلك كما توهمه ظ العبارة كيف وهو خلاف ولا كونه
البديهة كما سيصرح به في الحاشية الآتية بل مراده ان الحيوان مثلا لما كان ماخوذا
بشرط الناطق كان عين النوع كان له اتحاد ما مع النوع وليس المراد من اخذ الحيوان
بشرط ان يدخل فيه الناطق ان يكون الناطق داخلا في الحيوان لا بشرط شيء ضرورة
ان مفهوم الناطق خارج عن مفهوم الحيوان بل ان يوجد الحيوان محصلا بتحصلا نوعيا
بحيث يدخل الناطق من افراد المحصل لا الناطق لا بشرط شيء لانه لا يدخل في النوع بل الناطق طي

بشرط لا وبيانه ان الانسان يحلله العقل الى الحيوان بشرط لا شيء والى الناطق
كذلك وهو انما يحصل من انضمام الحيوان بشرط لا شيء الى الناطق بشرط لا لا الانسان شيء
في حد ذاته مجموعهما ومعنى اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق بشرط ان ينضم
الى الحيوان بشرط لا الناطق بشرط لا حتى يحصل النوع الانساني ولما كان الحيوان
هو الذي يصير عين الانسان بالمعنى المذكور وليس الماشي عين الانسان بالمعنى
لانه ليس الماشي الناطق هو الانسان بل هو جهة اعتبارية كان الحيوان موجودا بوجود
الانسان بالذات دون الماشي كما هو رايه هذا هو المراد من وحدة الحيوان
مع الانسان ووحدته مع الناطق يلزم منه ومن وحدة الناطق مع الانسان على ما سلف
وحدة الحيوان مع الانسان فليتامل حتى لا يتوهم ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم قوله
ولو كان للجنسية اليه بمعنى الجنس وجود محصل لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ بظاهره لا ينافي
ما نقل عنه ان الحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب والحيوان ان التقدم الذي
ادعى ان ما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود الى الطبيعة والى الشيء
الطبيعي حكم بان الاول اولى من الثانية لكن هذا الحمل موافقا لمذاق الاستاد
على ما علم من بحث الحمل والمراد ههنا نفي تقدم الجنس على النوع بحسب نفس الامر
ولهذا قيده بالتحصل اوثق التقدم انما هو باتحاد الجنس مع المادة وبعينه باعتبار
اتحاده مع النوع تامل قوله صادقة على امر واحد هو الهيئة لا يخفى ان ارادة
بالصدق على امر واحد الصدق على امر واحد في الحمل وبالصدق على امور متعددة
ان لا تصدق على امر واحد ام وان اريد بالصدق على امور متعددة الصدق عليها
في الحمل وبالصدق على امر واحد ان لا يصادق الا على ذات واحدة لم يحصل حصر
القسمين في جميع الاجزاء المحمولة اذ القسم الاول يتحقق في الاجزاء المحمولة التي لا افراد
متعددة لها والقسم الثاني لا يتحقق فيما يتحقق له افراد متعددة وهو الحمل الآخر للتحرير
وان كان اقرب بحسب الفهم لكنه لما كان اكثر محذورا لم يوجه اليه وحمله على التوجيه الاول

هذا واعلم ان القسم الاول المنقسم الى الاحتمالين مختار من قال بوجود الطبايع في الاعيان
كما ان الثاني مختار من قال بنفيها فيها كما سيصرح به رحمه الله اذا تمهد ذلك فنختار
الشق الاول من الترديد الذي ذكره رحمه الله ونقول المراد بالامور الامر الذي هو في
خارج الذهن اذ لا غرض يعتد به بمعرفة ذاتيات الاعتباريات ممن قال بوجود الطبايع
في الخارج يقول انها صور علمية لمفهومات موجودة في الخارج وهذا يحتمل الامرين احدهما
انها موجودة فيه لا من حيث انها كثيرة متعددة بل من حيث انها واحدة موجودة بوجود
واحد ومن هيهنا ذكر رحمه الله في بعض تعليقاته ان القول بوجود الطبايع يقتضي ان
يكون الوجود واحدا والموجود متعددا اذا ارادوا بالتعدد التعدد بحسب العقل لا بحسب الخارج
وهذا هو الاحتمال الاول الذي اختاره الناظر بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب بحسب
الوجود اذ من قال بنفي الطبايع في الاعيان يقول انها صور علمية لامر واحد متحقق في
الخارج هو الفرد وليس في الخارج هيهنا لتلك المفهومات حقايق وذوات لا من حيث
انها واحدة ولا من حيث انها متكثرة بل تلك الاجزاء مسلوبة عن الامر الخارجي في
حد ذاته تسميتها بالجزء يكون من قبيل الاصطلاح المبني على ما مر اليه الاشارة
وسيأتي ايضا والقول بانها صور علمية لامر خارجي انما هو على سبيل التجوز على ما
مر ومعنى قول الشارح انها عين المركب في الخارج بحسب الوجود ان ما تحقق منها
في الخارج وهو الفرد الذي يسلب عنه في حد ذاته تلك الاجزاء متحدة ذاتا ووجودا
مع المركب اي ما يسمى مركبا اصطلاحا وليس في الخارج بحذائها حقايق متغايرة
كما في القسم الاول وغير متغايرة كما في القسم الثاني والمراد بالاتحاد ذاتا لعينيه
في الخارج بحسبه هو هذا المعنى وما ذكرنا وان كان فيه تكلف لكن المقصود بيان مراد
القوم وحمل كلامهم بقدر الامكان على ما هو الصحيح قوله وليس ذلك مع الاحتمال الاول
اي ليس عينه ولا لازما له وتوضيح ما افاده انه اذا حمل الصور العلمية على العلم الذي هي
عين ذي الصورة على مذهب المحقق كان موجودية الامور التي هي ذوات الصور بوجود واحد
في الخارج يستلزم موجودية تلك الصور اي من حيث انها بوجود واحد اما اذا حمل على

المحمو

المحمولات فوجود الامور التي لا يصدق عليها تلك المحمولات بوجود واحد يستلزم
وجود تلك المحمولات كما في الاحتمال الرابع حيث يصرح هناك بان هذا
مذهب من قال بنفي الكلي الطبيعي في الخارج ووجود ما يصدق عليه الكلي فوجود
ذوات الصور في الخارج بوجود واحد لا يستلزم وجود تلك الصور التي هي الاجزاء
وهذا مراده لا ما يتوهم من ان الاختلاف بالماهية معتبر في الاحتمال الاول عن محمل
في القسم الاول واجيب بان عدم التعرض بتغايرها بالماهية في القسم الاول لظهورها
او ان الماهية بمعنى الذات بمعنى اختلاف الماهية انما ذكره على سبيل الاستطراد لانه
تتمة كلام الشارح حيث قال وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب بحسب الماهية
لا وجودا ولما كان ما ذكره لا يستفاد من نفس تقرير الاحتمال الاول بل انما يستفاد
مما ذكر ذيله عين الموضع المستفاد منه المقصود ذكر ما هو التتمة والرديف له قوله
كما يظهر من الرد وذلك لان النسبة داخلة في المشتق خارجة عن الطرف الذي هو
الموضوع المركب وفيه ان هذا الوجه يقتضي ترك الاحتمال الثاني من القسم الاول كما يظهر
من الرد عليه اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ويمكن الجواب بان القائل بالاحتمال الثاني
كان مقصده تصحيح الحمل لكنه اخطأ في جعل التمام الحقيقة الواحد منها منشأ لصحة الحمل
فلم يكن خارجا عن المبحث على زعم قايله واما القائل بالقسم الثالث فاصطلح في تسميته
المأخوذ من المتنوعات ذاتيا وجزءا محمولا ولهذا ادعى سهولة الفرق بين الذاتي
والعرضي فكان خارجا عن المبحث عند قايله ايضا ولا يخفى عليك انه لو حمل الاحتمال
الثالث على هذا لم يرد عليه ما اورد اذ لا مشاحة في الاصطلاح تأمل نعم يمكن الايراد
عليه باثبات ان تلك المفهومات داخلة في الماهيات حقيقة وليست خارجة عن قوامها وايضا
يرد على هذا الوجه انه يمنع ترك الاحتمال الرابع لما سبق وسيصرح به من ان تسميتها
بالاجزاء بمجرد اصطلاح والتزام القائل بانها خارجة عن قوام ما هو فرد حقيقة اصطلاحا
حتى يتناول جميع المذاهب بل الوجه في ترك الاحتمال الثالث وعدم التعرض للقسم الثاني
الى الاحتمالين ان الاحتمال الثالث يرجع الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرهما

اجزاء له قال المحشي ان كان المراد بالاجزاء المحمولة
هيهنا مثل الجنس والفصل سواء كانت اجزاء

اولا وجعله الشارح احتمالا رابعا الا ان احتمال الرابع على ما ذكره قدس سره ما يكون
صور الامر واحد سواء كانت ماخوذة وشتقة من امور متعددة او من امر واحد معهود وحينئذ
ومن جملة اقسامه هذا ان حمل الاحتمال الثاني في قوله لانه عنده اما راجع الى احتمال الا
الثاني على ما ذكرناه ولا يخفى عليك ان الشارح يندفع المناقشة في رجوعه اليه على ما نقل عنه
وان حمل على الاحتمال الثاني من الاحتمالات الاربعة التي ذكرها الشارح فالمناقشة
متجهة كما لا يخفى كيف والمعتبر في الاحتمال الثاني ان يكون صور الامور متعددة وفي الثالث
ان يكون صور الامر واحدا هذا ويمكن ان يتوقف في وجه ترك التقسيم ان الاخذ من
الامور المتعددة بالمعنى الذي ذكره وهو اخذ المشتق من المشتق منه لا يتاتى الا من الامر
الواحد بمعنى انتزاعه منه وعند هذا اظهر ان قول الشارح وتقريب مبني على ما قالوا
ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية محل نظر لان الاخذ في القول
بمعنى صحة الانتزاع من الجزء الخارجي في الاحتمال الثالث بمعنى الاشتقاق من مباديهما
المحققة في الخارج واين هذا من ذاك قوله كان معنى قولك الثوب الابيض
الثوب الشيء الابيض المراد بالابيض ههنا النعت وهو الذي عبر عنه بالفارسية
بسفيد وحاصل عرضه انا نعلم بالبديهة ان ليس في وصف الثوب بالابيض تكرر
الموصوف لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص لانه لو كان الموصوف داخلا
في مفهومه لزم التكرار قوله وتسميته بالعرض هذا باطلاقه منقوض بالصورة الجسمية والنوعية
فان هذه الصفات كلها جارية فيها الا ان يقال المراد انه تابع في الوجود والصورة
بالقياس الى المادة ليس كذلك بل الامر بالعكس على ما هو المشهور ثم المراد من الشارع
بمعنى الساري فيخرج الاعراض الغير السارية كالابوة والبنوة عن التسمية بالعرض
قوله ولو كان حقيقتهما مبادي الاشتقاق وهي مغايرة بالذات للمشتق لم يتصور
النزاع وعبر عن اللون بالتلون ليصير صريحا في المغايرة بالذات للمشتق واراد
بالمعنى الذي اخذه مغايرة المغاير بالذات للمشتق واشار في جواب السؤال الى ان العرض
من العرض العرضي بالاعتبار على ما حققه ليس مخالفا للنظر الشارح وان كان في الظاهر

اذ نظر

او يمكن حمل كلام الشيخ حيث صرح بالمغايرة بينهما وشنع على من يتوهم الفرق
بينهما على انه اراد المغايرة الاعتبارية على ان هذه المغايرة عند النظر الدقيق راجع الى المغايرة
بالذات لانها مسلم المغايرة من المادة والجنس قوله بل فيه اشياء اخر تحامل
ان يقول مراد الشارح انه لا اشكال في هذا الاحتمال سوى ما ذكره من الاشياء
التي اورده رحمه الله لا يرد على نفس الاحتمال بل انما يرد على ما اختاره من نفي وجود
الكلي الطبيعي في الخارج وقوله لا يخفى ان اصحاب هذا القول يعنون وجود الكلي الطبيعي اعيانا
ان من اختار هذا الاحتمال ذهب الى نفي وجود الكلي الطبيعي لان هذا النفي يلزم من
اختيار هذا الاحتمال هذا وانت بما قررنا عند تحرير الاحتمالات يمكنك دفع هذا الطعن على
قال الشارح والاولى ادراج المساوية في المتباينة لكن ان يقال المص
لم يحصر الاجزاء في المساوية والمتداخلة ولهذا لم يقل اما واو بل قال قد وقد وعدل
عن العبارة الاولى الى الثانية مع انها شايع في مقام الحصر والتقسيم ربما يشعر بان
مقصوده عدم الحصر ولما لم يثبت عدم تركب الماهية عن امرين متساويين على ما يجي
ولم يتعرض لهذا التقسيم صريحا لم كان في التقسيم الثاني بل سكت عن نفيه واثباته
وهذا وجه لطيف قوله اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فحفظ الطالب هذه العبارة
اي عبارة المتن كما لم يدل على منع الجمع لم يدل على منع الخلو نعم كونه في صدد
ضبط اجزاء الماهية لو كان ههنا قسم آخر لينبغي ان يذكره ربما يشعر بمنع الخلو
قال الشارح كان الجنس كالمادة فان الشيء اي المركب حاصل معه بالقوة
لم يرد بحصول المركب حصوله في الذهن لا مكان تعقل كل واحد من الجنس والفصل بدون
الآخر وبدون المركب بل اراد الحصول في الخارج وذلك لانه لا يجب تحقق النوع
المعين عند تحقق الجنس في الخارج اذ يجوز ان يكون تحققه في ضمن نوع آخر
ولكن يجب تحققه عند تحقق فصله وهذا ابناء على ان الجنس اعم من النوع والفصل
مساو له قال الشارح والفصل علة لصفات الجنس في الذهن وبعبارة ..
اذ كان الفصل علة لبعض صفات الجنس فالجنس علة لبعض صفات الفصل كتقوم نوعا

الثلاثي

تحقق

الا ان يخصص

وغيره فقولهم الفصل علة للجنس دون العكس لا يصح على ظاهره الا ان يوجه اللهم
ببعض الصفات كالتعين ورفع الابهام وفيه تكلف والاظهر ان يحمل العلية على
ما هو بحسب الذات فان الجنس باعتبار تحققه في ضمن المادة معلول للفصل باعتبار تحققه في ضمن
الصورة او الصورة الجسمية شريك لفاعل الهيولى على ما تقرر والصورة النوعية علة
لتحصل الهيولى في ذاتها وتنوعها نوعا فان قلت يحتمل ان يكون الصورة عرضا
بان يكون الفصل مأخوذا من الهيئة العرضية لا من الصورة الجوهرية والنوع فالحكم لا يجري
على هذا الوجه فيما اذا كان التركيب العقلي بدون الخارجي فالجواب عن الاول انه قد مر
الاشارة الى ان الهيئة النوعية لا تحصل الجوهر العرض وعن الثاني انه قد صرح بانه ان
التركيب العقلي الذي لا يكون تركيبه خارجا التركيب الخارجي لا يكون مركبا حقيقة واطلاق
المركب عليه بطريق التجوز وهذا هو الحق الشيخ انه كما مر   الشارح واما ان
فلجواز ان يكون مساويا لما لا اعم حمل هذا المحقق اعم الذاتيات في كلام الشيخ على ما لا ذاتي
اعم منه على قياس ما قالوا في تمام المشترك ما لا مشترك خارجا عنه تبعا للامام في شرح
الاشارات على ما نقله المص رحمه الله وفيه موضع منع آخر على تقدير تحقق التركيب من
امرين متساويين بان يقال لا نم انه لو كان اعم الذاتيات لوجب ان يكون المهية مركبة
لجواز ان يكون هناك ذاتي آخر مساو له بان يكون النوع او الجنس العالي مركبا
من امرين متساويين فلو قيل لجواز ان يكون عموم بعرضه للنوع الآخر فهو البحث
الذي سيذكره الشارح هذا ثم ما ذكر في الشفاء انه ليس من الفصول المقومة ما لم يعم
انه لا يستقيم على تجويز التركيب من امرين متساويين فهذا الكلام انما هو مبني على نفي المذكور ولا يذهب
عليك انه اذا حمل اعم الذاتيات في كلام الشيخ على ما لا ذاتي اعم منه يصير تقرير السند الثاني
مشتملا على فوارة لان المساوي لاعم الذاتيات يكون اعم الذاتيات بهذا المعنى فيقض
كونه اعم الذاتيات لا بمعنى اثبات ما التسليم وهو كونه مساويا لما لا اعم الذاتيات
والصواب في حل كلام الشفاء بان يحمل الاعم على معناه المساوي اي ما يكون اعم من جميع
الذاتيات غيره وفي تقرير المنع والسند بانه لا يلزم من عدم كون اعم الذاتيات ان يكون اخص منه

التركب

١١١٨١

امرين

اما اولا فلان لا يكون في النوع المفروض ذاتي اعم ام بان يكون النوع مركبا من
متساويين فقط واما ثانيا فلان يكون هناك اعم في الجملة يكون ذلك الاعم مركبا
من امرين متساويين فكل واحد من الامرين المتساويين في كل من الصورتين لا يكون اعم
الذاتيات بهذا التفسير وليس اخص منه ايضا والنفي في هذا الكل لا يحتاج في تصحيح قول الشيخ
والا لدل على المهية المشتركة الى البيان على امتناع تركب المهية من امرين متساويين لان
الاعم بهذا المعنى لا بد ان يكون تمام المشترك   الشارح فهو اما مساو له او اخص
من المهية ثم لما سبق آنفا من احتمال ان يكون هناك ذاتي اعم بان يكون المهية النوعية
مركبة من امرين متساويين والامام قد جوز تركب الجنس العالي من امرين متساويين فلا يجوز
في المهية النوعية اللهم الا ان يقال الحصر على تقدير تحقق اعم الذاتيات   الشارح
والمساوي له هو ما يصلح للتميز اي غير المساوي الذي هو النوع لا الذاتي المساوي
الا فو   عما يشاركه في الوجود ان حمل كلمة ما على العموم يخرج عنه قسيم الفصل اعني
الجنس الكامل بالنسبة الى المهية النوعية اذا كان مركبا من امور متساوية كالجزء الاعم
وان حمل على ما يتناول الكل والبعض فيمنع لزوم التركب مطلقا فالاولى في الاستعمال
كلمة ما يرد عليه انه منع ان يقول الشيخ عما يشاركه في جنس او في الوجود
لان تقدير الكلام على هذا الوجه ان الذاتي الذي لا يصلح ان يقع في جواب ما هو على الكثير
التي كلمة ما للعموم بينها فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في جنس ما
في الجملة وهو الفصل الذي يقسم الجنس ولا هو الذي لا يقسم الجنس بل اعم عما
يشاركه في الوجود فقط واما اولا فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي عما يشاركها
في الوجود في الجملة ام لا لم يتحقق القسم الثاني مصداقا وفي الوجه الذي ذكره المص يحمل كلام
الشيخ لا يلزم شيء من ذلك ام فالصواب ما ذكره ولا يرد عليه سوى ما ذكره الشارح
وله وجه دفع سنذكره عند قول المص فصلا ما ول الشخص واذا نسبناها الى الجنس
اعم مطلقا والفصل مساويا واي حاصل ان المهم حصص الفصل ما يكون فرعا اما مطلقا كالحيوان
من كلام المص ان الشارح هنا كلمة بعد وانه يمنع من ان الحيوان الجنس البعيد حيث المهية

والاولى ... المهية ١٢٢

هو جنس لجزء كالفصل البعيد فانه فصل لجنسه او فيه انه مخالفة المشهور او في حمل كلام
الاشارات وهو اقرب   الشارح فليصحح كل منهما الى الاخر جهة اخرى
تصحيح هذا الايراد انما يرد بالايراد الاخير فليتامل   المعتبر في الفصل ان يميز المهية
عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها حاصله الفرق بين ان يكون الدخول
في الجزئية داخلا في المميز معتبرا في حقيقته وبين ان يكون خارجا عن حقيقته شرطا
للتمييز والمعتبر هو الاول والمدعى هو الثاني   الشارح وهذا الدليل مع مساواته
على امتناع تركب المهية من امرين متساويين اي امرين متساويين فقط او امور متساوية
كذلك من غير ان يكون هناك جزء اعم هو جنس والاولى ان نقول على ان
ما لا جنس له لا فصل له سواء كان اثبات هذا امتناع التركب من امرين متساويين
او بادلة اقوى على ما مر وذلك لان هذا الدليل انما يوجب على انه لا يجب تركب
المهية من فصول وحدها وهذا في قوة قولهم ما لا جنس له لا فصل له وقد عرفت ان اثبات
هذا الاصل قد يكون بامتناع تركب المهية سواء كانت نوعية او جنسية من امرين متساويين
اذ ح لم يتحقق التركب من الفصول وحدها اذ التركب من الفصول وحدها
انما يكون اذا كانت متساوية اذ على تقدير ان يكون بينها العموم والخصوص يكون الاعم
نوعية او جنسية سواء كان العموم مطلقا او من وجه يتحقق الجنس لا محالة ويتحقق الجزء
المشترك فيتحقق تمام المشترك لا محالة او بادلة اقوى من المذكورات وعدمها
على ما اشار اليه الشارح بقوله وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة
بامتناع تركب المهية من امرين متساويين اذ لكن لما كان من عدم تركب
ومن عدم تركبها من الفصول وحدها وهو معنى قولهم ما لا جنس له لا فصل له
يتلازم ويتعاكس قال الشارح هنا فان قلت اذا ثبت امتناع تركب
المهية من امرين متساويين ثبت المطلوب بمجرده وهو عدم تعدد الفصول القريبة
لان تعدد الفصول القريبة لا يتصور الا بان يكون متساوية قلت ما ذكر من الدليل
على امتناع تركب المهية من امرين متساويين لو تم لدل على امتناع تركبها منه

المهية من امرين متساويين او امور المساوية فقط كما هو المراد ههنا صح

امرين

امرين متساويين فقط اما الدليل الثاني فظ واما الدليل الاول فلانه لا يلزم من
الاحتياج من الاجزاء في المركب الحقيقي الا ان يكون كل جزء منه محتاجا الى كل ما عداه
بل يكفي احتياج كل جزء الى بعض ما عداه كما في التركيب من العناصر في المواليد ح
لو احتاج الجزء الاعم الى كل واحد من الامرين المتساويين لا يلزم شيء من المفاسد
المذكورة نعم لو قيل تلك الفصول لما فرض انها متساوية ومساوية للمهية اذ
الفصل لا يكون الا كذلك كان كل منها مستقلا في تحصيل الجنس ورفع ابهامه ومن
المعلوم بالضرورة ان الخارج عن التحصيل والتحصل لا دخل له في تقوم المهية وكان
بحيث لو انضم اليه كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلم يحصل منهما ومنه
مهية حقيقية واحدة على ما سيجيء لم يخلو عن وجه ثم المراد من الحساس المتحرك
بالارادة والحساس والمتحرك بالامكان لا بالفعل وكون الحس بالفعل متقدما على
الحركة بالفعل لا ينافي الجهل بتقدم امكان احدهما على امكان الاخر ومع قطع النظر
عن ذلك تقدم الاحساس بالحس المطلق على الحركة بالارادة ولعل المراد احساس
بالحس الظاهر فتامل   هذا في الاعم مطلقا ظ دون الاعم من وجه اما الثاني
فلان الاعم من وجه يجوز ان لا يتحقق في هذا النوع اصلا فلا يكون عرضيا له
والجواب بالعناية اما بان المراد بالعرضي ما يقابل الذاتي سواء كان عارضا له
حقيقة ام لا واما بان المراد انه لو تحقق كان عرضيا ليس ذاتيا وان المراد
بلزوم كونه عرضيا عدم جواز كونه ذاتيا والمال واحد واما الاول فلعله يحتاج
بيان وذلك ان في المشهور فرسا والجنسين في مرتبة واحدة يجنسين لم يكن احدهما
جزء الاخر وعلى هذا كان دعوى العرضية في المتباينين اي مقام العموم والخصوص من وجه
ظاهرا او على تقدير كون الاعم مثلا ذاتيا للنوع الذي كان الاخص عاما مشتركا
بينه وبين المهية لو لم يكن ذاتيا للاخص لم يكن الاخص تمام المشترك بين المهية وبين
ذلك النوع واذا كان ذاتيا للاخص كان خلاف المفروض اما على ما ذكر الشارح
من انهما جنسان لا يكون احدهما جزء الاخر فيتوجه انه يجوز ان يكون الاعم

التحصيل والتحصل

الغرض

لهذا النوع وللاخص ايضا لكن لا يكون جنسا له فلا بد من ابطال ذلك فنقول في ابطاله
لو كان الاعم جزء الاخص ولم يكن تمام المشترك بينه وبين نوع ما مباين ومن المعلوم
انه جزء مشترك بينه وبين النوع الذي كان الاعم جنسا له فهو بالقياس اليه فلو لم يتحقق
جزء مشترك آخر بينهما كان جنسا للاخص ايضا وان تحقق كان ذلك الجزء مشتركا بين
الماهية وبين ذلك النوع فلم يكن الاعم تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع هف
وفيه نظر اذ يجوز ان يكون للاعم نوعان متباينان احدهما كان الاعم ذاتيا له
تمام المشترك بين الماهية وبينه ويتحقق فيه الاخص ايضا لكن على سبيل العروض لا الجزئية
فلم يلزم كون الاعم جنسا له على هذا التقدير لانه لم يكن تمام المشترك بين الاخص
ونوع مباين له مع ان كونه تمام المشترك بين الماهية وبين نوع مباين له معتبر في
الجنسية وكان النوع الآخر يتحقق فيه الاعم على ان يكون عرضيا له ولم يتحقق فيه
الاخص اصلا لتحققها العمومية وتم يندفع الجواب بان المراد من العموم بان يتحقق الاعم في لام
نوع مباين للاخص على ان يكون ذاتيا له وهنا ليس كذلك اذ هذا انما يتحقق في الصورة
المذكورة داخلا في قسم المساواة ويتوجه انه لا يلزم ان يكون كل منهما
للنوع الذي يكون الآخر تمام المشترك بين الماهية وبينه كما ذكرنا فتامل الشارح
كان يكون اعم مطلقا منه نظر لانه اذا كان احدهما اعم مطلقا من الآخر فاذا اجرى
الكلام في الآخر بان يحصله بالفصل والاخص ايضا لما كان مبهما لم يمكن ان يكون الاعم
له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة
ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور اتجه ان يقال الاخص لما كان له تحصل في نفسه لا من جهة
الانضمام الى الفصل والجنس الآخر بخصوصه من حيث الذات فلو تحصل الاعم
مع الفصل لم يلزم الا توقف تحصل الاعم على تحصل الاخص في نفسه لا على تحصله الحاصل
بالانضمام والتركيب حتى يلزم الدور واذا اجرى الكلام في الاخص بان تحصله كان لا الاعم اما
والفصل ولما لم يكن للاعم تحصل في نفسه قبل التركيب فيلزم على تقدير توقف تحصل
الاخص عليه توقفه على تحصله الحاصل بالتركيب فيلزم الدور ولم يتوجه ما ذكر

الشارح

الا ان يق

الشارح مع انه يرد عليه اعتراض آخر لا اختصاص له بهذا الاعتراض بهذا التعريف
هذا الاعتراض مبني على ان يراد بالتحصيل رفع الابهام وقد عين المراد في هذا التقرير
بانه رفع الابهام حيث اشار اليه بقوله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له
مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه ولم يعين في التقرير الاول ان المراد
بالتحصيل رفع الابهام فلم يتوجه هذا الايراد لكن يتوجه على الشارح رح انه على
هذا الوجه لا يقول ببقاء الايراد المذكور بحاله كيف والايراد المذكور مشتمل على
الترديد في المراد بالتحصيل وههنا قد عين المراد بزعمه من التحصيل ولو لم يعد السؤال
المذكور على التقرير الثاني على وجه الترديد لا يمكن حمل كلامه على انه اراد ان حاصل
السؤال المذكور وخلاصته يجري ههنا فتامل ثم يمكن ان يقال صورة العموم
من وجه بين الجنسين ان يكون التحصيل التركيبي لكل منهما موقوفا على تحصل الآخر

في نفسه قبل التركيب والحاصل ان كلا منهما من حيث العموم يتوقف تحصله على تحصل
الآخر من حيث الخصوص فعلى تقدير العلية والمعلولية لا يلزم الدور وكذا ما اورده
على التقرير الاول بقوله وايضا يمنع قوله لو كان له جنسان في مرتبة واحدة
لكان له فصل مشترك بين التقريرات الثلث اذ هذه المقدمة مبني عليها
للجميع فتامل فان قيل حاصل هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده
هذا التوجيه بعد اما اولا فلانه ينبغي للمحشي ان يختار الشق الاول ويدفع المنع
بدعوى البداهة بلا حاجة الى زيادة مؤنة التقرير واما ثانيا فلان مدار الدفع
الايراد لما كان بيان ان المراد من التحصيل ينبغي بيان المراد منه صريحا لا ان يفهم
من كلامه ضمنا حيث قال ولما كان كل واحد منهما مبهما الخ واما ثالثا فلان
دفع المنع لما كان بدعوى البداهة ينبغي له هذه الدعوى صريحا والحال ان الكلام
خال عن هذه الدعوى مطلقا فتامل واما تقرير الاول مبني على ما قرره
لانه جعل علة انه اراد بهذا الكلام دفع الايراد الاول للشارح على التقرير الاول
ولم يتعرض لرفع الثاني لاشتراك الورود على ما قررنا ويرد على هذا الجواب انه

المحصل المحصل

سلم ان لا مدخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع لكن الكلام في ان الجنس المحصل
الآخر لم لا يجوز ان يكون له مدخل في تحصل الجنس الخ وح لم يكن خارجا عن المحصل
ويمكن ان يق لما كان الفصل مستقلا في رفع عن كل واحد من الجنسين وكان المراد
في هذا التعريف بالمحصل رفع الابهام محصل كل واحد من الجنسين هو الفصل وحده ولا مدخل
للجنس الآخر فيه اذ لا مدخل له في رفع الابهام قال فيه بعض ما فيه وجه
السائل انه يجوز ان يكون المحصل في نفسه لكل منهما من حيث الخصوص علة المحصل التركيبي
للآخر فلا يلزم الدور العلة بتفصيل كلام الشارح هكذا ان اريد بالمحصل المحصل التركيبي
فنختار ان كلا منهما كان مع تحصل الآخر ولا استحالة فيه وان اريد المحصل بالمعنى الاعم
فنختار ان تحصل كل منهما تحصلا تركيبيا موقوف على تحصل الآخر في نفسه بلا مدخلية التركيب
فلا دور وعلى التقديرين لا يلزم دور العلة قال الاولى اسقاط قوله
موهما اي وجه كلام الشارح ان سواهما لا كسائر المنقطع وان كان مجازا اطلاق
الاصل بقرينة نفي العلية والامر فيه هين قال الشارح اقول لكن
رفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة الى قوله خلاف المقدر فان قيل
لا نم انه خلاف المقدر فان المقدر انه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد
كما دل عليه تنوين التنكير المفيد للوحدة قلت كون هذا التنوين للوحدة
غير تم ولو سلم فمقبول هذا لان الكلام كان مفروضا في اقل مرتبة كون الشيء
جنسا وهو ان يكون الجنس تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد حتى يعاكس على
ماعداه وانه التعريف المشهور للجنس وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في
جواب ما هو حيث حمل له صادق عليه اذ لا وجه لتخصيص الكثيرين بما فوق فقط بل
لو لم يدع اختصاص الكثيرين بما فوق الاثنين على ما يدل عليه ظاهر اللفظ مع صيغة
الجمعية فلا اقل من شيوله له انه واي غرض يحمل على ذلك التخصيص اي تخصيص الجنس بما يكون
تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد حتى يلزم حمل تعريف الجنس فساد حصر الجنس اي في الجنس
والفصل بل حصر الكلي في الخمس لانه يمكن اتمام الدليل من غير ابتنائه على الاصل المذكور وهو

اشياء

اشياء يحصل بحسب الماهية واحد في مرتبة واحدة بان يق هذا الجزء المشترك ان لم يكن
تمام المشترك بين الماهية ونوع ما مباين فلابد من تحقق تمام المشترك فح لا يخ اما ان يكون
ذلك الجزء مختصا بذلك فكان فصلا للجنس وكان فصلا بعيدا للماهية والا كان تحقق
في نوع مباين للتمام المشترك فح اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك
وبين ذلك النوع فيلزم خلاف المفروض اذ ح كان جنسا لتمام المشترك
فكان جنسا للماهية او يكون بعضا من تمام المشترك فيتحقق تمام المشترك آخر ويعود
الكلام الى انه اما مختص او مشترك وعلى الاول كان فصل الجنس وعلى الثاني
ان كان تمام المشترك فكان جنسا والا يتحقق تمام المشترك آخر وينقل الكلام
اليه ويتسلسل وعلى هذا كان كل تمام مشترك سابق كلما بالنسبة الى اللاحق فيلزم
التسلسل في جانب العلة لانا نقول اذا كان جنسا لتمام المشترك كان جنسا
للماهية وانما يلزم كان لو كان الجنس جنسا وهو غير ثابت على تقدير كون تمام
المشترك الثالث عين الاول على ما اورده المعترض ويظهر ذلك في المثال
المضروب لهذا وهو كون تمام المشترك الثالث عين الاول وذلك بان
يدخل الماهية في الانسان وفرض بازائه الفرس وكان تمام المشترك بين الانسان
وبينه هو الجسم النامي الحساس وهو الحيوان وكذا فرض بازائه الشجر وكان تمام
المشترك من الانسان وبينه هو الجسم النامي المنتصب القامة وفرضنا
البعض المشترك هو الجسم النامي وهو اعم من تمام المشترك الاول الذي هو الحيوان
لتحققه في الشجر واعم من الشجر لتحققه في الفرس فاذا قيل لو كان اعم من الجسم
النامي المنتصب القامة لتحققه في نوع مباين له فنقول ذلك النوع هو الفرس
فاذا قيل لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع الذي هو
الفرس في فرضنا فلابد من تمام مشترك آخر نقول تمام المشترك الآخر هو الحيوان فيظهر
انه كيف يصير تمام المشترك الثالث عين الاول او نظير النوع الثالث هو النوع الاول
ويظهر ذلك ايضا ان الجسم النامي على هذا الفرض كان جنسا لكل من الحيوان والجسم النامي

انه نصب لقائه لانه كان تاما مشتركا بينهما مع ان الجنس لما كان ليس تمام المشترك من الانسان ومن الفرس ولا تمام المشترك بينه وبين الشجر على ان هذا الدليل لو تم لكان دليلا آخر على هذا المطلب وليس هو الدليل الذي ادعوا توقفه على امتناع ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واما حديث التسلسل فقد تعرض له الشارح وقد مر منا مزيد كلام في ذلك في فواتح الاوانى فارجع اليه فما قيل لان المتمثل هو ان في كل من الجنس والفصل لا يخفى عليك انه على هذا التوجيه الاول يكون ذكر الجنس للتشبيه والتنظير لما هو بصدده ويكون كلمة الكاف في عبارة المتن للتشبيه لا للتمثيل وعلى الثاني لما كان المذكور مثلا لا مثالا للمحقق الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي لتحقق الثلث في المثال الاول كقولنا الحيوان كلي محمله على النظر لا تخلو عن سماجة لان نظر المطلق انما هو المطلق لا المخصوص فحمل الكلام على التمثيل في كلام الشارح على ما هو الظاهر المتبادر منه هو ان يكون من جزئيات ما هو مثال له وجعل كلمة الكاف في المتن للتمثيل ووجه عدم حسن المطابقة بان المثال لابد ان يكون من جزئيات الممثل لا من جزئيات مفهوم آخر وعلى هذا التوجيه كان الممثل هو مفهوم الجنس والفصل الطبيعي والمنطقي والعقلي والمثال من جزئيات الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي ويرجع حاصل الكلام الى ما يرد في كلام الموجه فانه ان حمل المتن على انه مثال ووجهه لما ذكره فيلزم عدم حسن المطابقة بين المثال والممثل احدهما وخصوص الآخر ولما كان في كل من الشقين يلزم عدم حسن في الكلام حمل الاستاد المثال الواقع في كلام الشارح على معناه الظاهر المتبادر منه رعاية لحق اللفظ واما المحشي فبناه على التوجيه الثاني لا يتغير الى نفي حسن المطابقة بل انه لا يصح المطابقة وبان عدم توافق النظرين في العموم والخصوص ليس في مرتبة حمل جزئي من مفهوم مثالا ومثالا لمفهوم آخر لو ورد فانما يرد على الشارح في حمل كلام الموجه واما الاستاد فلتوجيه صدر بيان مراد الشارح ومقصوده على ما هو مقتضى لفظه هذا غاية توجيه كلامه رحمه الله والحق ان هذا التكلف الى التكلف

وان حمل على التنظير فتوجه عليه انه لا مطابقة بين المتنظرين لاطلاقهما ح

الثاني

المثال في كلام الشارح على معنى التنظير فان اطلاق المثال على هذا المعنى غير عزيز في كلامهم وتوجيه كلام الشارح بان عدم الحسن من جهة عدم التوافق بين النظرين في العموم والخصوص على ما ذكرنا او من جهة عدم التوافق من اجل الامتياز بين الطبيعي والمنطقي والممثل من حيث الذات والمفهوم وفي المثال من حيث الاعتبار والامر هو هين فما قال الشارح فانقسام الا المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال اي فان قيل عدم صحة الانقسام الى المتعدد والمفرد انما هو للفصل على رأي المص لا يكون لماهية واحدة فصل متعدد او الحال انه قد صرح بتعدده بقوله فيما سواه اي فالذي كان مانعا لهذا التقسيم في الترتيب ملاحظة تحقيق التقسيم بالجنس قلت ان المص اورد ههنا تقسيمين الاول التقسيم الى العالي والسافل والمتوسط باعتبار الوقوع في المرتبة وهذا التقسيم يجري في الجنس بالذات وفي الفصل بواسطة الجنس ويسمى كل قسم منه باسم خاص باعتبار جنس الذي ذلك الفصل مقسم له مثلا ان الفصل المقسم للجنس العالي فصل للنوع الذي تحته دون غيره ويسمى بالعالي باعتبار انه مقسم للجنس المسمى بالعالي ولهذا قال المص وفصل كل جنس في مرتبته الثاني التقسيم الى المتعدد والمفرد وجعل هذا التقسيم مخصوصا بالجنس بناء على مذهبه لان معناه ان لماهية واحدة قد يكون اجناسا متعددة وقد يكون جنسا واحدا وهذا لا يجري في الفصل على رأيه فالمفرد ليس هو العالي والسافل والمتوسط المذكورين بمقابل قسيمه بل قد اشار اليه الشارح بقوله ومنه ما هو غير مفرد بمعنى انه هو ان يحصل وان لم يحصل التعدد لكنه داخل في القسم الاول وهو المفرد والمفرد بمعنى اخص مما ارتبه العالي والسافل والمتوسط وقد ذكر في التقسيم الاول والمفرد الذي لا يقع في المرتبة فلم يتعرض له والوجه انه يعلم ذلك بالمقايسة وكذا ان اراد بصحة لا يمكن حصار الانسان في القول بان اذ لم يشهد بان المركب من الجنسين لا يكون محصلا لطبيعة الجنس وان الجنس لا يحتاج في ان يصير نوعا محصلا بتمامه فصلا الا الفصل او جزؤه والجواب

ان ا

والفصل قد لزم

الى نفسه بل انما احتياجه الى الثاني فلا يكون ما فرض ح

ان المجموع له مدخل في تحصيل النوع الحاصل من الفصل والجنس اي الجنس المعين مرتين
والجزء الآخر من الفصل وانت تعلم انه يمكن اجراء هذا السؤال والجواب في الشق الاول
فتامل قد يظن لانه اذا قدم آنفا ما يعين في توجيه هذا النظر قال في الهيات
الشفاء واما العلل الصورية فيفهم سابقا مما قيل في المنطق يحتمل ان يكون ذلك اشارة
الى ما قيل في المنطق من معاني الفصول المقومة للمهية فكان كلام الاستاذ وكلام الشيخ
متعاكسان في الدعوى والدليل فما جعله دعوى جعله الاستاذ دليلا وما جعله دليلا الشيخ م
جعله دعوى فظهر ان ما نقله رحمه الله اظهر واولى ويحتمل ان يجعل ذلك اشارة
الى عدم تعدد الفصول في مرتبة واحدة ويجعل ح مع قوله مما علم تماما دليلا
وبيانه ان الصور لو كانت غير متناهية فذلك مقصور على جنس بدون الترتيب
ومع الترتيب فدفع الاول مما قيل في المنطق والثاني مما علم في اوائل هذه المقالة
في التعريف الآخر وهو قوله ان دان وهو معطوف على ما في قوله مما قيل فيكون دليلا
على نفي الصور المعقولة لا اثباتها واتحاد الصورة مع الفصل وهذا اعم من
كلام الشيخ في الموضعين الاول في الاحالة الى المنطق على الاحتمالين كما ذكرنا
والثاني في توصيف الصورة بالعموم والخصوص فانه انما يصح باعتبار اتحادها مع الفصول
نوع اتحاد وكذا يفهم من كلام الشيخ امتناع وجود الصورتين في مرتبة واحدة حيث
قال دون الصورة التامة لشيء واحدة ثم اعلم ان كلام الشيخ يقتضي ان يكون
التركيب الخارجي من المادة والصورة مستلزما للتركيب العقلي من الجنس والفصل
وكلامه رحمه الله مبني على عكس ذلك فمن مجموع الكلامين يحصل التلازم بين
بين التركيب الخارجي والعقلي فتامل والله اعلم الشارح واما يقال له في جواب العقل ١
المهية باعتبار اتصاله بجنسها هذا الراي بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع
حقيقة وهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة فان لم يكن
الاول تعين الثاني والقول بان حصر الكلي في الاقسام الخمسة لا يقتضي كون المقيس اليه
احد الاقسام حقيقة البتة بل كون احدها اما بالذات او بالعرض مع انه خلاف الظ نزه م

يلزم بمقتضاه ان خاصة الجنس داخلة في خاصة النوع وكان خاص النوع اعم
من ان يكون خاصة له حقيقة او خاصة كالخاصة الجنسية وذلك موجب لخلط الخاصة بالعرض كان م
العام اللهم الا ان يعتبر الاعتبار بالحيثية فيكون مثل الماشي خاصة للانسان
من حيث اختصاصه بالنسبة الى غير الحيوان او كان عرضا عاما له من حيث تحققه
في سائر الحيوانات ثم الزام كون جنس الجنس جنسا للنوع حقيقة وفصل الجنس فصلا
له حقيقة لا يخلو عن تعسف ثم لا بد من تصرف في تعريف الفصل بان يصطلح
على ان المقول في جواب اي شيء ما هو مميز للشيء عن جميع ما عداه واي غرض في
هذا الاختيار حتى يلزم لاجله ارتكاب تلك التمحلات وبعد ذلك كله ما ذكره
ههنا من مساواة الفصل لما هو فصل له مناف لما حققه في توجيه كلام الاشارات ت
على ما مر ان الفصل قد يكون اعم من وجه من الجنس كالناطق عند من جوز تحققه
في بعض الملائكة وغاية توجيهه انه لو اراد ههنا بالمساواة ان لا يحمل على شيء
آخر على ان يكون ذاتيا له وما ذكره هنالك فاراد صدقه على بعض الملائكة
على نحو العروض فتامل المصنف التشخص من الامور الاعتبارية اعلم ان
المذاهب المشهورة في التشخص ثلثة احدها ما اختاره الاوائل وهو ان التشخص بمعنى
التميز الجزئي اي هذا المفهوم الاضافي وليس في الشخص امر زائد على حقيقة النوع
نعم يدخل في هوية الشخص الاعراض المكتنفة بالمهية والاختلاف بين الكلي والجزئي
كالانسان وزيد مثلا انما هو بنحو الادراك فالانسان اذا كان محفوفا بعوارض
معينة محسوسة وكان متعلق الاحساس كان جزئيا واذا كان متعلق الادراك
مجردا عن تلك العوارض وهو الادراك العقلي كان كليا وقولهم في تعريف العقل ١
الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع من الشركة اي نفس الحصول من الا دراك
وهو الادراك العقلي مثلا الاحساسي يلائم هذا المذهب ولا حاجة الى تاويله
بان المراد ان نفسه مانع من الشركة من حيث انه متصور اي مع قطع النظر
عن جميع ما يعارضه مفهومه المتصور بهذا التحقيق يظهر الفرق بين الكليات والجزئيات

الفرضية ظهور انما اذ الادراك الاحساسي مانع من الاشتراك بين كثيرين دون الادراك صح
الاشتراك العقلي وكذا ظهر وجه قولهم ان افراد الفرس مثلا من الافراد الفرضية
للانسان وذلك لان ادراك الانسان من حيث انه ادراك عقلي لا يمنع
اشتراكه بين تلك الافراد وكذا ظهر توجيه كلام الحكماء ان الواجب تعالى شانه لا يعلم
الجزئيات لان الادراك بالوجه الجزئي لما كان بآلة الاحساس وهو منزه عنها
فلم يكن علمه تعالى من هذا القبيل بل علمه اعلى منه وهو التعقل المقدس عن شوائب
المادة فان قلت العلم الحضوري يكون على الوجه الجزئي البتة كالاحساس
والمشهور منهم ان علمه تعالى بالاشياء حضوري قلت اختار الشيخ في الاشارات
ان علمه تعالى على سبيل ارتسام الصور تحرزا عن لزوم عدم علمه تعالى بالمعدومات
قبل وجودها على ان المنقسم الى الكلي والجزئي هو المفهوم وتفسيره بالصورة الحاصلة
في العقل هذا والفرق بين الكلي والجزئي على هذا المذهب المشهور بامر آخر وهو ان
الجزئي عبارة عن الماهية النوعية مع تلك العوارض والكلي هو الماهية مجردة عنها وثانيها
ان التشخص جزء عقلي للشخص وموجود في الخارج بوجوده كما هو شان سائر الاجزاء العقلية
عند المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان وثالثها انه جزء عقلي للشخص وغير موجود
في الخارج كسائر الاجزاء العقلية عند من ينفي وجود الطبايع وعند قول المتكلم اه اختار
مذهب الاوايل والشارح حمله على الثالث فجعل التشخص جزء الشخص وغير موجود
في الخارج وهو كما ترى الشارح لا وجود له في الخارج لو صح يرد على
هذا الدليل امران احدهما ان التشخص يجوز ان لا يكون موجودا عينيا
ولا يخفى عليك ان مثل هذا الايراد كالذي ذكره الشارح والدليل على ان مفهوم
التشخص هو التشخص ليس حقيقة نوعية والا امتنع اتصاف التشخص بالتشخص العددي
لانه من الصفات العينية ح وقد مر ان الاتصاف بالصفة التي شانها الوجود
العيني لا يتصور بدون وجود الصفة عينا وتوجيهه ما ذكره الشارح وانما يجوز ان يكون
التشخص متشخصا بنفسه لا بتشخص زائد عليه وثانيهما ان تلك التشخصات لما كانت اجزاء

معلله

معلله غير متمايزة في الخارج فلا تسلسل بل ينقطع بانقطاع التحليل كما في
اجزاء الجسم بعينه ولو سلم فلا يستحق الاشارة اليها جميعا الشارح
انه لو وجد يرد عليه ان عروض التشخص انما هو للنوع لا للافراد الحقيقية لانه عارض — لا افراد الماهية لانه عارض
للماهية انه لا يسلم الثاني فانها اذا كان النوع منحصرا في شخص اذ لا يطلب العقل ح
الدليل على ان المرجح يجوز ان يكون امرا مغايرا لا يكون متشخصا لان التميز اعم من
التشخص على ما مر ولو سلم فيجوز ان يكون ذلك التشخص عدميا على ما مر
آنفا ولو سلم فلزوم التسلسل ثم لا تسلسل في الاجزاء التحليلية ولو سلم فيجوز
ان يكون على سبيل التعاقب والتقرير الاليق بالمقام ان يق لو كان التشخص
موجودا عينيا لامتنع اتصاف الماهية في غير الخارج على ما تقرر عندهم ان الاتصاف
بالصفات العينية لا يتصور في الذهن ولهذا قالوا لوازم الماهية اعتبارية لان اتصافها في
الخارج فرع على وجود الماهية في الخارج كما هو المشهور فيلزم تقدم الوجود على
التشخص فيلزم ان يكون غير المعين موجودا في الخارج في المرتبة وطا ان من
قال بتقدم الوجود على التشخص التزمه الشارح لا يتوجه المعروض
متقدم على وجود العارض هذا في العارض بمعنى العام مسلم واما في العارض
بمعنى الخارج المحمول فلا والا لزم تقدم كل من الجنس والفصل على الآخر في الوجود
وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التشخص من الاجزاء العقلية يكون نسبته الى
النوع نسبة الفصل الى الجنس على ما ذكره الشارح اللهم الا ان
يق المراد بتقدم ذات المعروض على العارض من حيث انه عارض فتامل
والمذكور في منطق الشفاء ان الماهية ما لم يتعين لم يتصف بلوازمه ويرد
على قوله فان التمايز هناك عقلي لا خارجي انه ان كان المراد ان التمايز
بين الفصول وحصص الانواع من الجنس بحسب العقل وكذا التمايز بين التشخصات
وحصص الاشخاص من النوع ضرورة ان التشخص من الاجزاء العقلية كالفصل وان
اراد ان الفصل مميز للنوع انما هو في العقل دون الخارج بخلاف التشخص

نفس الشيء المنسي كزيد او لا فرق بينهما الا بان التميز بالفصل تميز لا يجعل المميز
جزئيا بخلاف التميز الحاصل من التشخص وكان زيدا انما يتشخص عن عمرو في الخارج
فكذلك الانسان انما يمتاز بالناطق عن الفرس في الخارج فلا فرق وقال
الشارح ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه اي لو سلم ان الجزء العقلي للموجود الخارجي
لابد ان يكون موجودا خارجيا فمعقول لعل ذلك الشيء الآخر المنضم الى الانسان
الذي هو جزء زيد تلك العوارض التي لا نزاع لاحد في وجودها ليس الا ادعى بعض تلك
العوارض حتى يتوجه ان تلك العوارض ليست متحدة مع الماهية ذاتا وجعلا ووجودا
لانها غير محمولة على التشخص ولا على الماهية بل المحمولات المأخوذة منها واعلم ان
منا لم يقل بان التشخص مركب من الماهية والتشخص كالشيخ ومن يحذو حذوه يقول
بالفرق من حقيقة الشيء وهويته وان حقيقته هو الماهية فقط واما هويته فانما هو الماهية
مع الاعراض المخصصة فتلك الاعراض خارجة عن حقيقة التشخص وذاته داخلة في
هويته فما ذكره صاحب المواقف من ان زيدا لابد ان يكون مشتملا على امر
زائد على الانسان ان اراد حقيقته فغير مسلم وان اراد هويته فمسلم لكن تلك
العوارض الامور التي الاعراض هذا هو ظاهر سياق الشرح ويرد عليه انه قد ثبت
كون تلك الامر لابد ان يكون متحدا مع الانسان في الوجود والا لما صح حمل
الماهية على افرادها التي هي تلك الهويات وتلك الاعراض ليست كذلك نعم يمكن ان
يقال بان المركب من الماهية وما يباينها قد يحمل عليه الماهية كالسرير المركب من
الخشب والهيئة وقد نقل رحمه الله عن الشيخ قد ذكر بل التشخص بالحقيقة هو وجوده
الخاص ولا يخفى ان كلام الشارح ان تلك العوارض هي التشخص بمعنى ما به التشخص
فالجواب الذي اشار اليه بقوله بل التشخص معناه على ما يقتضيه السوق بل ما به التشخص
الوجود الخاص وكلام الفارابي ان التشخص هو الوجود الخاص والجواب انه اراد بالتشخص
في قوله بل التشخص التشخص لانه كثيرا ما يسمى التشخص مشخصا كما يسمى الفصل مفصلا فيجوز ان ما به التشخص
في الحقيقة هو التشخص كما ان المنوع حقيقة هو الفصل وصحة الاضراب بناء على لازم معناه

يعني

يعني ان التشخص هو الوجود المخصوص فما به التشخص هو علة علة الوجود لا تلك الاعراض
المتأخرة عنه ناظرا الى اختيار الشق الثالث اي ليس ناظرا الى اختيار الشق
الثاني بان كان المستدل اخذ في السلب اذا كان التشخص عدميا التشخص العدمي كان
وجوديا ويلزم كون التشخص الذي فرض كونه وجوديا عدميا الزم التشابه الامثال
بان كانت تلك المقدمة مطوية على ما هو مصرح به في بعض الشروح حتى يلزم
الاثر او لانه يكفي في وجوده مفهوم كون بعض افراده موجودا ولا يقتضي كون جميعها
موجودة وذلك كالانسان والفرس واحد فانه لا تزاحم جملة ناظرا الى اختيار
الشق الثالث بناء على ان المستدل اخذ هذا في الترديد هذا الامر الغير اللازم
واما ان منع تشابه الامثال لا يتوجه حينئذ فبناء على ان المسلم كون العدمي
اي المعدوم لابد ان يكون عدم امر انما سلم في هذا الشق دون الثالث ولا يخفى
ما فيه وحوله فيه بحث على ما في بعض النسخ وقع بمنع المقدمة المذكورة في الشرح
ولا يخفى عليك ان هذا الدليل منقوض بجميع ما علم كونه عدميا كالعمى مثلا
الشارح ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي فيه بحث اذ بعد تسليم كون
العدمي اي المعدوم لابد ان يكون عدم امر يلزم كون نقيضه وجوديا اي
موجودا والا لكان معدوما والمفروض ان المعدوم لابد ان يكون عدم امر
فيلزم كون نقيض السلب هو السلب وقد حرر في بحث اشتراك الوجود ان نقيض السلب
انما هو الايجاب ولا يمكن ورود السلب على نفس السلب بل لابد فيه من ملاحظة
الوجود والثبوت والا لزم ان يكون للسلب نقيضان قال الشارح
منحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لانه اذا كانت الطبيعة من
حيث هي علة مستقلة للتشخص يكون اللازم عدم امكان زوال ذلك التشخص
عن علته لتحقق تلك الطبيعة بان كانت الطبيعة متحققة في زمان لم يتحقق فيه ذلك
التشخص في جميع افراد تلك الطبيعة لانا نقول اذا كانت الطبيعة علة مستقلة للتشخص
المفروض كان ذلك التشخص لازما لتلك الماهية وما يلزم الماهية من حيث هي بلا اشتراط

امر آخر لا يمكن عدم اتصاف فرد منها بذلك اللازم بل نقول العلة لما كانت لازمة
لنفس الماهية كانت لازمة لكل فرد منها فكل فرد يكون علة لذلك التشخص
ولا يعني بها الا هذا فتأمل   فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود ابدا ونح
عنهم لان مرادهم من الاحتياج الى المحل اعم من ان يكون في الوجود او في التشخص
والحال الجوهري وان لم يحتج الى المحل في الوجود احتاج اليه في التشخص على ما هو المشهور
نعم يمكن ان يقال يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الحال والمحل بذات الآخر
على ما ذكره الامام في شرح الاشارات من ان تشخص كل من الهيولى والصورة
بذات الآخر فتأمل فيه ثم ههنا احتمال آخر وهو ان هذا الامر حال في مهية ذلك الشخص
لا في نفس الشخص وعليك بالتامل حتى يندفع هذا الاحتمال   وتعددها الى نهاية
التقابل اخذ بما يتناول المواد ولم يتنبه كانه جعله امرا مفروغا عنه اما بناء على انه
مذهبهم حتى يكون كلاما جدليا او على ان الانقلاب يدل عليه دلالة قطعية فيكون
برهانيا وح يندفع النظر المذكور ولعله لاجل امكان توجيهه قال والاولى الاشارة
الى قوله اذ لو كان دليل لتكثر المواد المختصة بنوع كالماء وحاصله بناء على ان
تكثر المواد المتماثلة بسبب مواد اخر لا بسبب الماهية فلزوم التسلسل غير لازم اذ بعد
فرض كون المواد متكثرة متماثلة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في شخصها
وهل هذا الا صريح التناقض والجواب ان مرجع الجواب على ما قرره صاحب المحاكمات
ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر
ومعلوم ان مرادهم من قولهم علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص
ان علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص المتشخص بهذا التشخص لا في شخص آخر
لانه في الحقيقة يكون ح حالا في شخص آخر   ولا يرد ما اورده صاحب المواقف
اصلا وذلك لان ما اورده صاحب المواقف مبني على ان المعترض اراد ان علة تشخص
ان المادة في الاشخاص العنصرية متكثرة بالتشخص فاذا تقرر انها شخص واحد لا تكثر بالذات
انما تكثر اعراضه سقط هذا الكلام بالكلية لا يرد عليه ما اورده اصلا وحوله الكلام

اشاره الى انه يرد ما اورده على التقرير المذكور في الشرح وان كان يندفع آخرا
بجواب الشارح فان حاصل ما يجري خلاصة ما ذكره في تكثر اعراض المادة في تكثر افراد
الماهية النوعية فانه لما جاز ان يكون تلك العوارض يكثرها بسبب الاستعداد
المتعاقبة على المادة فلم لا يجوز ان يكون تكثر افراد الماهية النوعية بسبب الاستعدادات
المتعاقبة على الماهية من غير حاجة الى مادة نعم يندفع هذا بما ذكره الشارح من ان
الاستعدادات المتعاقبة بنوع المادة عندهم وهذا الكلام مبني على ما قلت ان المادة
لها تشخص واحد على ما ذكره رحمه الله وتلك الاستعدادات وان كانت متعددة
لكنها واردة على تشخص واحد وكون العوارض الواردة على تشخص مشخصا لعوارض
آخر وكون العوارض حادثة بعدها على ذلك الشخص ليس مما يستبعد محصله العقل الا اذا كان
في المحل بخلاف الاستعدادات الواردة على تشخص آخر من تلك الماهية وليس ذلك
الا مثل ان يكون اعراض زيد مشخصة لعمرو والذي يوجد بعده ولا يذهب عليك
ان هذا الكلام مبني على كون المادة متشخصا واحدا والكلام المجيب كان مبنيا
على تعددها متشخصا فلهذا اورد صاحب المواقف الايراد عليه   انما
لوازم لمتشخصاتها الحقيقية الاولى ان يقول بل لمتشخصها لان متشخص المادة
هو نفس مهيتها وليس ههنا تعدد واراد بكونها لوازم لها ان نوعها
لوازم لها   يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس معقولا
بما يحل فيه اذ لا يخفى عليك ان كونه ليس مقوما لمحله يكفي في مطلوبه لانه لما كان جوهرا
فلو كان له محل لكان مقوما له البتة واما كونه بسيطا وكونه ليس مقوما بما يحل
سواء جعل بمعنى ان المجرد لا يتقوم بما يحل وذلك المجرد فيه او بمعنى لا يتقوم ذلك
المجرد بشيء حال فيه فيكون المقصود في الاول نفي الموضوع عنه وفي الثاني نفي الحال
فلا يتوقف عليه مقصوده ولعل الفائدة فيه التنبيه على نفي المادة عنهم مطلقا لا الصورة
فانها تشوب مادة بالمعنى الاعم سواء كان موضوعا او لا وسواء كان داخلا او خارجا
فتأمل   بل البسيط من الافراد المفروضة انما هو مبني على ما عرفت ان الكلمة الجزئية

باعتبار نحو الادراك وصار الحاصل ان الادراك التعقلي من حيث انه ادراك
تعقلي لا يمنع عن تجويز العقل صدقه على افراد كثيرة وفي هذا في كلامه ايضا
في هذه الملازمة نظر والسند انه يمكن ان يعقل الشخص بالوجه العرضي او يعقل
باجزائه الاولية فقط او يتصور ذاته وحقيقته على سبيل الاجمال دون التفصيل هذا ولا يذهب
عليك ان الحق على راي الاستاد وهو الاحسن اذ الادراك بالوجه العرضي ليس ادراكا
لذلك الشي حقيقة على ما مر والغرض ان تقييد الكلي بالكلي اشارة الى ان الصورة
المفروضة قد انضم الجزئي الى الكلي غايته الامر ان الجزئي المنضم الى الكلي يشتمل على
كلي وجزئي آخر وهكذا الى ان ينضم الكليات المعرفة بعضها الى بعض كما يعرفه من له
والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية الا تتم هذا الا بما يثبت بما قال له السيد
السند وسماه برهان الحد والاخصر وتقريره ههنا ان العقل اذا لاحظ اجمالا
الى جزئية كل كلي منها انما يحصل من اجزائه الم يكن ههنا جزئي بذاته لم يتصور حصول
الجزئي اصلا لكن الاستاد لا يقول به فتامل الشارح ولم يظهر لي
فائدة تقييد الكلي بالعقلي فتدبر اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي
وفائدة التقييد بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل
في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من
المعقولين وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله اعترض بل معقول الى محسوس ح
ثم ان ذلك الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها بالمبادي
العالية وذلك لانه من الاجزاء المتحدة مع الشخص في الوجود والنزاع ما مر فيما نقل
عن المواقف فيما يتصف به الشخص من كونه ماديا وما يتصف به هذا الامر وذلك بخلاف
الكليات المتحدة مع الشخص في الوجود لان الكلي يتصف بالمادة في ضمن الاشخاص وبالتجرد
انه من حيث اعتباره من حيث هو مجردا عن العوارض الجزئية ثم ذلك الامر بما لم
يدخل في ذاته مندرجا تحت جهة نوعية ولم يكن يعقل الشي بالوجهات تعقلا لذلك كلي ولم يكن ح
الشي حقيقة كما ما تقرر فيما مر لم يكن للمبادي العالية المجردة ادراكه حقيقة وان

هذا انما ينفي ادراك المبادي لهذا الامر بالعلم الحصولي الانطباعي ولا ينافي ان
يكون لها به علم حضوري كما ذكروا بيان هذا المطلب ان الجزئيات
لا يكون لا يتغير مطلقا لم يتغير العلم كان جهلا والا لزم التغير في صفاته الحقيقية مع
ان العلم الحضوري ليس صفة قائمة بذات المبدا تعالى بل يرجع الى اضافة
ونسبة بين العالم والمعلوم وغايته يلزم التغير في الاضافات وهو جائز فانه فا
فما ذكره لا يدفع العلم الحضوري بالجزئيات على الوجه الجزئي اللهم الا ان يدعي ان العلم
الحضوري للمجرد لا يتعلق بالمادي لان حضور المادي عند المجرد غير معقول لا يخفى
ان الدليل المذكور منقوض بالكليات المتغيرة ذاتا كالحوادث كسائر الكليات مثل البغل والمتغير الطار ح
والجزئيات المجردة اذ لا موجود الا ويتغير بعض احواله واقلها انه موجود في زمان
زيد او وجد بعض افراده الى غير ذلك ثم بعض الجزئيات المجردة قد يتغير مثل
النفوس الحادثة بحدوث البدن وبعض الجزئيات المادية لا يتغير كالشمس
والقمر وغيرهما على رايهم فما عصمه ولعلهم غير ما يعلمه رحمه الله عنهم حتى قال
في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر الا شيئا خارجا عنها وبحث اذ المراد
من القول المنقول ان كل ما يذكره الذاكر يصدق عليه واحد من المقولات
لا ان كل ما يذكره الذاكر لا بد ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول
وهو بط على ما مر من ان جنس الفصل لا يعقل واذا كان المراد الاول فلا يلزم
ان لا يكون في الممكنات شخص لا يكون لها حقيقة نوعية بل الدليل الدال على
ان الجنس خارج عن الفصل وهو لزوم تكرار الاجناس بجري بعينه في
انه خارج عن الشخص الخ بخلاف الاجناس فان مدركاته يتغير وقد عرفت
ان بعض مدركات العقل ايضا يتغير كالكليات الكائنة الفاسدة
قلت انما ذكرت الاحساس بطريق التمثيل فيه انه على هذا لا يتم دعوى نفي العلم
بالجزئيات على الوجه عنه تعالى اذ لعل علمه بها حضوري وهو العلم بالوجه الجزئي على
ما عرفت به اللهم الا ان يتمسك بما مر من ان حضور المادي عند المجرد غير معقول

وكان فى قوله بل المجردات ذاتا وفعلا يشاهد ذواتها وذوات سائر المجردات
على الوجه الجزئي اشارة اليه حيث اكتفى فى المدركات بالعلم الحضوري بالمجردات بعد
ان ثبت المقسم فى التقسيم الى الكلى والجزئي هو المعلوم بالعلم الحصولي الانطباعي لانهم
جعلوا المقسم هو المفهوم وفسروه بالصورة الحاصلة فى العقل قال
بان يحصل بانضمام امر غير متحصل متشخص كل منهما الجواب بناء على احتمال
تقييد الكلى بالكلى بعد الجزئية ان الكلية المقيد يصير بسبب التقييد بالاخر متشخصا حتى يصير التقييد
متشخصا لم لو وقع تلك الافادة من الجانبين لافاد كل منهما تشخص صاحبه وهذا
الحمل وان كان ظاهر كلام المتن والشرح الا ان الشيخ بالخاصة المركبة والملائم لكلامه
حيث قال وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع بمعنى ان يكون المراد انه لا يحصل
التشخص بانضمام كلى الى مثله بان يكون المجموع شخصا واحدا وهو الموافق بصريح
حكمه العين ولا يخفى انه لو كان المراد ذلك لكان التعبد يعتقد التشخص احد المجموع لا انه
يحصل التشخص لكل منهما ويمكن حمل كلامه رحمه الله على هذا بانه نسب شخصا واحدا الى
كل واحد منهما قال لانه هو من حيث هو واحد ولا كثير احتمل الحكم على
هذا المعنى مع وجود لفظ الكلى بعده ثم لا يخفى ان حاصل الجواب الذى تقرر آنفا ان الا
من حيث الاطلاق واحد فى نفس الامر وليس بمتشخص وهذا هو الذى ذكره الشارح
ههنا بعبارة اخرى لان مفاد قوله من حيث انه كلى طبيعى مفاد قوله من حيث الاطلاق
فلا وجه للايراد على هذا الكلام ولا تمم الجواب بما صرح به ههنا ولا يذهب عليك
ان هذا الدليل الدال على مغايرة التشخص للوحدة لا يدل على مغايرة التشخص للوحدة
الشخصية فلا ينافى ما ثبت ههنا لما مر من مذهب العارف الى ان الوحدة عين التشخص
او ظاهر ان مراده من الوحدة الوحدة الشخصية ولكن الدليل الذى سيذكره على مغايرة
الوحدة للوجود يدل على مغايرة الوحدة الشخصية للوجود الشخصى فيكون منافيا لما جرى
منه انه ان الوحدة عين الوجود والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود
اى يمكن ان يكون بعض موضوع الكثرة عين موضوع الوجود بالذات وبالانحصار اى

ملهو

ما هو موضوع الكثرة من جهة هو موضوع الوجود من تلك الجهة بعينها وليس بعينه من تلك
الجهة موضوع الوحدة وذلك لان المتقابلين هما اثنان لا يمكن ان يجتمعا فى محل واحد
من جهة واحدة ومعنى عدم اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة هو معنى قولنا موضوع
احدهما ليس بعينه موضوع الاخر ومعنى المتقابلين اثنان لا يمكن ان موضوع احدهما
هو بعينه موضوع الاخر فقوله لتحقق المنافاة وقوله اذ لا منافاة يثبت على
الدعوى وتحرير لها فلا توجه انه يكفى هذا فى اصل المقصود ولا يحتاج الى ما جعله
دليلا عليه وذلك لان ما ذكر فى صورة الدليل يرجع الى ما جعل فى صورة الدعوى
ولا مغايرة بينهما الا باعتبار اللفظ ثم لا يخفى ان غير المتقابلين لا يلزم ان يكون موضوع
احدهما موضوع الاخر بالفعل بل بالامكان على ما اشار اليه الشارح برجوع الحواب
ذكره عن اصل السؤال ولا تفاوت بينهما الا باعتبار التقرير وذلك لان الناظر الى
ايراده يتوجه على هذا التقرير ويحتاج دفعه الى الجواب المذكور بناء على عدم الفرق
بينهما واما التقرير الاخر فلما اخذ فيه ما هو ملزوم الاجتماع وهو الاشتراك لم يتوجه
عليه النظر حتى يحتاج فى دفعه الى الجواب فلهذا ذكر الجواب الثانى بعد الاول
واشار الى انه جواب عن اصل الاعتراض ثم الجواب الثانى انما لا يتم بدون اخذ
الحيثية والاعتبار وذلك لان موضوع الكثرة بشرط وصف الكثرة
يمكن ان يكون واحدا لكن لا من الجهة التى بها كان كثيرا وبما اشرنا اليه
ان عدم التقابل بين الشيئين لا يقتضى ان يكون كل ما هو موضوع احدهما يمكن ان
يكون موضوعا للاخر بل بعضه اندفع ما يتوهم ههنا ان موضوع الكثرة بعينه
موضوع الوجود وموضوع الوجود بعينه موضوع الوحدة لعدم المنافاة بين
الوجود وكل منهما فيلزم ان يكون موضوع الكثرة بعينه موضوع الوحدة ثم
الظاهر من الجواب الثانى انه يستنتج من الشكل الثالث من الصغرى الممكنة وهو
انما لا يحتاج الى العلية بان يعتبر الجهة على انها تكون محمولا وتعتبر جهة بالجهة
حيث قال وحاصل الدليل ان الوحدة تنافى الكثرة والوجود لا ينافيهما او بان

الكلى ح

الى الجواب الثانى

المكنه منتجه بنا على ما تقرر في موضعه من ان صدق العنوان على افراده بالفعل يتناول
الفعليه الصرفه على ما اشار اليه الشيخ في الاشارات فيرجع الى الامكان والمانع من عدم
انتاج الممكنه ان صدق الوصف لا بد ان يكون بالفعل ولا يكفي الامكان على ما تقرر
في موضعه بقي ههنا شي وهو ان قوله الوحده تنافي الكثره والوجود لا ينافيها ان اراد
بالمنافات المنافات بالذات فعلى ما سيجي انه لا تقابل بين الكثره والوحده بالذات
وان اراد المنافات في الجمله فبين الكثره المقابله للوحده المطلقه اي الكثره الصرفه
وبين الوجود منافاه بالعرض ايضا لان الوجود المطلق مساوق للوحده المطلقه فليتامل
في بقا الجسم بكلا جزئيه فيه بحث اذ لم يقل احد ببقا الجسم بكلا جزئيه
والمراد بقاؤه بعينه بحيث لم ينعدم عنه جزء وانت تعلم ان الوحده
يمكن ان يوجه كلام الشارح على مذهب الاشراقيين ومن تبعهم كالمص في كون الجسم
بسيطا وان في التفريق لم ينعدم الجسم ام اذ لو انعدم انعدم بالكليه والانعدام بالكليه
باطل بالاتفاق بين الحكما الاشراقيين والمشائين فان قيل يمكن ان يقال ان
للهيولى وجودا بالذات وليس لها وحده بالذات فنقول للهيولى وحده شخصيه بالذات
على ما ذهب اليه الشيخ واختاره الاستاد وهي لا يزول بالانفصال والوحده التي هي عين
الوجود تلك الوحده اما الزائل بالانفصال الوحده الاتصاليه المتصل بها الهيولى بالعرض
والمراد بالبداهه ههنا حصوله في العقول من غير كسب فان قلت على تقدير
كون الوحده والكثره حاصله في العقول بدون الكسب لا يلزم عدم امكان حصولهما
فيهما بالكسب فيمكن تعريفهما لان ورود احد المعاني لا يخرج الممكن الا عن الامكان
قلت المراد بعدم امكان تعريفهما عدم توقف حصولهما بلا كسب على ما هو الواضح وبشرط
حصولهما كذلك وح لا يمكن تعريفهما فلت الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد فيحمل
على الكثره يعني ان الخيال لا يدرك النقطه بخصوصها بل يدرك مجموع المعروض والعارض
وهي متخيله في ضمنه هذا غاية توجيهه يرد عليه ان ذلك المجموع لا يكون معروضا للكثره بل يكون
معروضا للوحده ايضا اذ كل شي له وحده ما على ان يكون التخيل يتعلق بالذات الا بالمجموع

دون كل واحد غير ظ ولا يذهب عليك ان قوله اذ الخيال لا يدرك الواحد بل يدرك الكثير
من باب القلب كما وقع في بعض النسخ ان اراد انهما من العوارض الخارجيه
فذلك غير بين هذا انما يتوجه اذا كان الشارح في صدد المعارضه واما اذا كان انهما ليسا من
المعقولات الثانيه واما اذا حمل كلامه على المنع والسند فمندفع بل لا يدفع من ابطال
كونهما من العوارض الخارجيه وما ذكره من قياس الوحده والكثره على الحريه والكليه
على تقدير صحته انما يتم في الوحده الشخصيه والكثره المقابله لها والكلام في مطلق الوحده
والكثره المقابله لها على ما يدل عليه قوله هذا على تقدير تمام انما يتم في الوحده الشخصيه
الى اخره يمكن ان يقال ان المراد ان كل بسيط وكل واحد موجود في الخارج فهو بحيث
اذا حصل عند العقل لم ينقسم الى كثرة انقساما عند العقل فان اريد بالوحده
هذه الحيثيه فهي من لواحق الوجود الخارجي ايضا كما انه من لواحق الذهني اي يكون لازما
للماهيه وان اريد بها عدم الانقسام عند العقل مما من شانه الانقسام فمن لواحق الوجود
الذهني فقط وحينئذ ان تخصص القسمه بالعقليه غير سديد اللهم الا ان يقال القسمه وان كانت
الى اشيا موجوده في الخارج لكنها امر اعتباري ليس تحققها الا باعتبار العقل وان كان
تحققها في نفس الامر لان تحققها فيها في ضمن الذهن والاولى ان يقال اراد بالمعقولات
بالمعقولات الثانيه في هذا الكتاب ما يتناول لوازم الماهيه اي غير اللواحق الخارجيه
وحده وجهه رحمه الله كلامه في العله والمعلول ههنا على ما سيجي هذا على تقدير تمام
انما يتم في الوحده الشخصيه هذا الاعتراض في بالقياس الى الوحده والكثره بالموضوع
والمحمول والاظهر خفا في تمامه في الوحده النوعيه والجنسيه ولا يذهب عليك انه لا يتم
في الوحده العرضيه وذكر الكل في موضوع واحد ارادوا بالاشتراك مقابل التعاند
وقوله حتى يكون الموضوع الذي هو عله لا مرا نشر على ترتيب اللف واراد
بالعله والمعلول خبر المضاف معناه انه ليس لهما موضوع واحد وان كان العله والمعلول
من المضاف ومن شان المضاف عدم اجتماعهما في محل واحد كالابوه والبنوه
قلت الوحده الشخصيه هي عدم انقسام الشي الى افراده الى قوله والا لكان

حرجح بما اشار اليه

مطلقها والموضوع الذي هو عله ان يكون معلولا ام هو الموجب تعالى وقوله وان كان العله والمعلول ح

كلما فيه نظر اما اولا فلان الوحدة الشخصية قد زالت عند تفريق الماء الى الماءين وبقي
وجوده وهويته عند الاشراقيين على ما قرره الاستاد وقد ذكره الشارح عند قول
المصنف الوحدة تغاير الوجود واذا بقي الماء بعد التفريق بعينه فلا يزول وحدته وعدم
انقسامه الى الافراد وقد زالت وحدته الشخصية فظهر ان الوحدة الشخصية ليست بعين الجزئية
وعدم انقسامه نعم هما متلازمان على مذهب المشائين وكيف يتوهم ان الوحدة
الشخصية هي بعينه الجزئية والكثرة المقابلة لها هي عين الكلية فان بين الوحدة
والكثرة تقابل بالعرض وبين الكلية والجزئية تقابل بالذات على ما صرح به واذا سلم التلازم
بينهما كما هو رأي المشائين فلا يلزم من امتناع تجويز العقل كون معروض احدهما
وهو الجزئية موصوفا بما يقابله امتناع تجويز العقل كون معروض الآخر وهو الوحدة الشخصية
موصوفا بما يقابله واما ثانيا فلانه لو سلم ان معنى الوحدة الشخصية هو الجزئية لكن ليست
الكثرة المقابلة لها هي الكلية وذلك لما مر ان الوحدة جزء الكثرة والكثرة مؤلفة
منها فالكثرة الشخصية مؤلفة من الوحدة الشخصية فمعروض الكثرة الشخصية هي مجموع الاشخاص
التي كل واحد منها معروض للوحدة الشخصية فزيد الذي هو معروض للوحدة الشخصية لو صار
معروضا للكثرة الشخصية يصير زيد مجموع الاشخاص الكثيرة ومنقسما الى الاجزاء
لا الى الافراد نعم لو كان الكثرة الشخصية هي الانقسام الى الافراد والوحدة هي عدمه
لكان الامر على ما ذكره لكن ليس الامر كذلك كما مر ولانه لو كان كذلك لكان
التقابل بين الوحدة والكثرة تقابلا بالذات فان قلت انهم فسروا الكثرة الشخصية
بالانقسام الى الافراد فمعروض الكثرة الشخصية على هذا هو مفهوم الانسان الكلي ومعنى
ما ذكره من ان معروض الكثرة الشخصية هي مجموع افراد الانسان فكيف التوفيق
قلت الكثرة الشخصية لها موصوف بالذات وموصوف بالعرض والموصوف
الحقيقي لها مجموع الافراد على ما حققه واما الانسان فانما يتصف بها بالعرض
بمعنى كون الانسان كثيرا بالشخص ان اشخاصه كثيرة وذلك على قياس الوحدة
النوعية والجنسية فان الموصوف بالوحدة حقيقة هو النوع والجنس لكن الافراد يتصف بها بالعرض

الى الافراد

بمعنى كون زيد وعمرو واحدا بالنوع ان نوعهما واحد ومعنى كون الانسان والفرس واحدا
بالجنس ان جنسهما واحد وكذا الحال في الواحد بالمحمول والواحد بالموضوع فان قلت
هل يندفع بهذا الوجه النظر الثاني عن الاستاد قلت لا لان كون موضوع المتقابلين
يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد
جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل انما يسلم فيما اذا
قيسا الى ما هو موضوع حقيقي لهما كما هو الظاهر لا اذا قيسا الى ما هو موضوع لهما بالعرض
اللهم الا ان يقال اتصاف مفهوم الانسان بالكثرة الشخصية وان كان بالعرض
لكن يصح منشأ الاتصاف بكون افراده كثيرا بالذات والقوم اصطلحوا
فسروا الكثرة الشخصية بهذا الكون المتصف مفهوم الانسان هنا وبهذا
ظهر توفيق آخر بين ما اشتهر بينهم وبين ما حققه المحقق فتأمل وعلى هذا الظاهر انه
لو اتصف موضوع الوحدة الشخصية بالكثرة الشخصية الاصطلاحية يصير الشخص كليا
وصار حاصل كلامه ان الوحدة الشخصية وان لم تكن عين الجزئية كما مر لكنها لازمة
مساوية لها فبتغيرها يتغير اللازم وكان مدار الكلام على مذهب المشائين
والمراد انه ليس بينها وبين الكثرة الشخصية الاصطلاحية تقابل بالذات اذ يصدق على
المتقابلين بالذات ان يجوز العقل بمجرد ملاحظتهما اذا قيسا الى موضوع واحد
ثبوت كل واحد منهما فيه بدلا وليس الامر كذلك في الوحدة والكثرة الشخصية وانحصر
ما من حيز البيان بدفع النظر عن كلامه رحمه الله بقي على المقام شيء آخر وهو انه لا يخفى
ان المدعى عدم التقابل بالذات بين مطلق الوحدة والكثرة وذلك البيان كما
ترى لا يجري الا في الشخصية وما يمكن انه لو صح ذلك وهو ان المتقابلين بالذات
يجب ان يجوز العقل وقوع كل واحد منهما بدلا عن موضوع واحد اذا قيسا اليه
فيلزم ان لا يتحقق التقابل بالذات بين الجزئية والكلية بل بين اعمهما اظهر من الوحدة
الشخصية والكثرة الشخصية اذ عدم التجويز فيهما بالذات في الوحدة الشخصية والكثرة
الشخصية بواسطة لزومهما لهما فعلم ابطال ما ذكره الشارح بقوله والحمل
بالوسائط

لانهما وان لم يكونا عين الجزئية والكلية لكان
لكن الجزئية والكلية لازمان مساويان لهما ومن البين
لما فكما لم يجوز العقل كون الجزئي بعينه كليا
لم يجوز ان يصير ما هو موضوع لازمه مساويه
موضوعا لما هو لازم مساو للكلي ح

لا يدفع النقض انتهى والظاهر انه لا يدفع النقض ايضا وعلى قوله الماء المنقسم الى المياه وحدته
الشخصية محفوظة مناقشة ظاهرة اي ان ذلك خلاف ما ذهب اليه المشاؤون ولكن المقصود
انه لا يضر كليا **قال** الشارح مختار انها عدمت بعد دها ولم يزل انتهى حاصله كلام الشارح
ان اراد بالصورة الاولى الى صورها المستدل ان معنى معروض الكثرة على وصف الكثرة
على ما هو الظاهر فنختار صورة ثالثة لكون موضوع الكثرة والوحدة شيئا واحدا غير الاولى
وغير الثانية واشار الى انها غير الثانية بقوله ولم يزل الخ وان اراد انها باقية بشخصها
فنختار الصورة الاولى ويمنع الملازمة على هذا التقدير لجواز ان يكون تلك الاشياء
باقية بشخصها وزال عنها الكثرة وبما قررنا اندفع ان هذه صورة وتلك صورة اخرى
والشارح خلط بينهما **قوله** بحث لا معنى فاته انتهى لا انعدامه عن قابل ادعى ايما
لطيفا الى ان المراد بالماء الصورة الجسمية المائية وانما حمله عليها لوجهين احدهما
تقريب كلام الشارح الى الصواب ودفع مناقشة ظاهر الورود عليه بانه لا يلزم
الانعدام بالمرة عند التفريق اي الانعدام بجميع اجزائه وبعضها بناء على اصلهم المشهور
وهو بقاء الهيولى في الحالين وذلك بان مراد الشارح بانعدام الماء بالمرة انعدام
صورته ثم دفع كلام الشارح بان الانعدام بالمرة الذي هو صحيح ان لا يبقى عنه ولا قابله
انتهى وهنا بقى قابله الذي هو الهيولى وثانيهما المواخذة بما ذكره الشارح من
قوله فان قيل الخ لان بناء على حمل الماء على الصورة الجسمية فتامل **قوله** فلا يتوجه المنع
عليه لانه لا يذهب عليك ان ههنا مقام الاستدلال فالمنع موجه ولا باس في ان دفع هذا
الكلام بطريق التجوز والمنع فظهر ان كلام الشارح ليس مبنيا على المنع كما يشعر به
كلام رحمه الله لكن بما ذكره يظهر دفع ما ذكره الشارح بان الكلام هو لاهي على
مذهب المشائين ودليلهم لاثبات الهيولى لو تم لدل على وجود امر ليس واحدا بالذات
ولا كثيرا بالذات بالمعنى المقابل للاتصاف بالعرض ادعاء منهم انه لو يتصف باحدهما
بالذات لا بالعرض لامتنع اتصافه بالاخر كالصورة بداهة فالمناقشة لو وجهت فانما
موجهة على مقدمات اثبات الهيولى فيرجع الى النوع المشهور وليس فيها فرية اشار بقوله

في دفع النقض

ادعيه

وقد نقل سابقا عن الفارابي ما ينفي بحقق ذلك الى ما ذكره سابقا من اتحاد
الوحدة والتشخص والوجود وبقوله مع ما سبق الى ان فرضه قبل فرض كون الجزء
كلما وهذا الحق للمقام يظهر منه ان الوحدة الشخصية الى الهيولى باقية لم يزل بالانفصال
والا لزم صيرورة الهيولى الشخصي كلما وقد صرح بذلك بقوله فالهيولى
في الاحوال متحفظة انتهى وخلاصة الكلام ان الجسم اذا طرأ عليها الانفصال انعدم صورة
الجسمية او يزول وحدته الشخصية وبزوالها يزول شخصها وذلك لان الصورة
الجسمية متحدة بالذات ولا شك ان المتحد في الحد عين المتحد في ذلك الآخر
فيتشخص تشخصان بعد ان كان شخصا واحدا وذلك بخلاف الهيولى لانها غير متحد
الا بتبعية الصورة والهيولى لا يتكثر بالتشخص بالانفصال بل الموجود مهنا في الحد
الخير والموجود مهنا في حد آخر حصص تشخص الهيولى الواحدة واختلافهما من قبيل
اختلاف حصص الساحل العالم بالجسم باعتبار كون حصة منه ههنا وحصة اخرى
هناك وليس هذا انفصالا وتعددا للساحل بل هيولى في كل الاجسام عندهم
شخص واحد ونعددها بتعدد حصص ولما كان تصور هذا المعنى في شان الشخص المعين
امرا مستبعدا ذهب بعضهم الى انها امر مبهم ولا يتحاشى عن وجود المبهم في الخارج
وقد عرفت ان الشيخ صرح في الاشارات بكونها امرا شخصيا واختاره
رحمه الله لكن التشخص الهيولاني كان شخصا سعيا عند طريان الانفصال
والاتصال الوارد على الصورة بالذات وعليها بالعرض فكانه متشخص لوحدة نوع
الابهام ولذلك شبه وحداتها الشخصية بالوحدة الجنسية النوعية فالهيولى
حين اتصال الجسم يتصف بوحدات بل وحدتها الشخصية اللائقة وهي لم يزل
بالانفصال ويتصف بالوحدة الشخصية الى صورة وبالوحدة بهذا الاله التابعة لتلك
الوحدة الى صورة واتصافها بالاولى بالذات ولهذا لا يزول وبالاخرى
بالعرض فيزول بزوالها بالذات **قال** الشارح ومفهوم الشي بجامعه وجودا
لا يذهب عليك انه يلزم من هذا الدليل ان يجتمع المتقابل بين الوحدة والكثرة اصلا

فلا تقابل بالعرض بينهما ضرورة انه لابد من عدم الاجتماع في الجملة في مطلق التقابل
قوله هذا انما يدل على انتفاء الواسطة الواسطة في التصديق لو حمل كلام الشارح على
ان العقل يحكم بانه لو انتفى تلك العوارض التي جعلت وسائط في الثبوت بينهما لصح
لزوم الخلط بين الواسطة في التصديق والواسطة في العروض لكن صار الكلام مختل
واعلم ان المراد من التقابل الجوهري في كلام القوم سلب التقابل بالعرض ضرورة
ان اتصاف المعروض بالصفة العارضة هو بالعرض فيندرج قوله رحمه الله
انتفاء الواسطة في ثبوت ذلك الوصف لهما مبني على ان انتفاء الواسطة في الثبوت
مستلزم لانتفاء الواسطة في العروض فاقام الملزوم مقام اللازم لا على الخلط
بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت قوله فاجاب بان الكثرة انما يبطل
بطلان وحداتها هذا الجواب من قبيل تغيير الدليل فانه بنى الامر اولا على ما هو الغلط
من ان تقوم الشيء مجامع لما يبطله ثم رده بمثل ما ذكره الشارح بان الضد
لا يبطل الضد بمجرد وجوده بل انما يبطله اذا حل في موضعه لكون الوحدة جزء الكثرة
لا يقتضي الا الاجتماع في الوجود ولا ينافي ان يكون بعد حلول الوحدة في موضوع الكثرة
بزوال الكثرة فتقرير الدليل بان الضد يجب ان يكون مبطلا ولما تعذر الآخر عن موضعه
والوحدة المقابلة للكثرة المفروضة اذ حلت في موضعها لا يبطلها بالذات
بل انما يبطل اولا وحداتها التي هي اجزاؤها ثم ببطلها يبطل الكثرة فيرد كما حدث
التقويم وتخصيص الابطال بما يكون اولا ولعل هذا التخصيص لزم من كون التقابل
بالذات لان امتناع الاجتماع بالذات واولا يكون بين امرين يبطل كل
منهما بوجود الآخر في المحل بالذات اولا وهذا الكلام يدل على ان ليس للمركبات
ضد بالذات وقوله وذلك بطلان سطوح على سبيل التمثيل وذلك اذا كان
التعاقب في مثال الجسم وقوله بل الاولى ان يظن انه جزء موضوعه اشارة الى
ان موضوع الوحدة الاولى قد زال وليس جزء موضوع الاخرى الطارية بل
يتوهم انه جزءه ثم استدل بما ذكره الشارح وخصص الكلام بالمتضادين ليندفع النقض

الى

الى اورده الشارح ثم لا يخفى ان ما نقله عن الشيخ يدفع ما نقله بقوله الذي
وما قيل من ان الوحدة اذا طرت منه ان زوال الوحدة التي هي جزء الكثرة بالوحدة
الطارية ليس بالقصد الاول حيث قال على انها ليست يبطل الوحدة الى قوله بل على
ان الوحدات يعرض لها بسبب يبطل الا انه اراد بيان فساده من وجه آخر
حتى لا يذهب احد الى انه مذهب يمكن البرهان الا انه فتامل وبما نقله عن الشيخ
يظهر ان ما ذكره الشارح بقوله اقول المعنى بامتناع المتقابلين مذكور في كلام
الشيخ بقوله ان الضد والعدم الذي ذكره الشارح سابقا وارد عليه
والنقض انما هو من متصرفات المتاخرين وكلامهم وتحريفاتهم الكلم عن مواضعها
قوله ضرورة ان عدم الشيء لا يكون غير افراد ذلك الشيء ولا عين فرد منه
ينتفي بنفي آخر الاحتمال الاول على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد والثاني على تقدير
وجود ما معه وقس عليه الحال في قوله لا يكون عين اعدامه ولا عين مجموع عدمه
وشيء آخر قوله يسعى في سوق كلام الشيخ ههنا سهوا الى قوله وذكر بعض عبارة
بحصر التقابل في الاربعة الظان كلام الشيخ مبني على ان التضاد الذي ليس حقيقي
غير داخل في المقسم وهو التقابل بالذات وح لا يبقى في كلامه تشويشا اصلا
بل يبقى تخصيص الدليل بالضد الحقيقي اذ كون الضد يبطل الضد بالذات اولا
غير مسلم في التضاد المشهوري فظهر منه انه لابد من حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا من انه
جعل التضاد المشهوري خارجا عن اقسام التقابل بالذات فتامل قوله
الشارح كما في وحدة نسبة النفس الى البدن اذ القسم غير منحصر في الوحدة بالمناسبة بمعنى
ان يكون جهة الوحدة هي النسبة بل الظان القطن والثلج تحقق لهما وحدة من حيث
اشتراكهما في مفهوم البياض فهما من حيث اشتراكهما في مفهوم البياض واحد عرضا والعلم
الثاني في صورة كون معروض الوحدة والكثرة جهة الوحدة اقسام اخذ ذلك لكون
جهة الوحدة محمولا بالطبع على واحد موضوعا بالطبع للآخر كالمتعجب بالنسبة الى الانسان
والضاحك او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر او جنسا لاحدهما فصلا للآخر او فصلا

نسخه

لاحد بهما نوعا للآخر او جزءا غير محمول عليهما كبيتين بشرط يكن في جدار واحد لكنهما
لم يعتبر هاهنا ولا باس بجزو جهاته على القسمة فان المقصود حصر جهات الوحدة المعتبرة
فتامل قوله وكون الاطلاق على النفس والملك يعني لا نحو في الجواب كون جهة
الوحدة هي المدبر للبدن وهو لا يطلق بحسب العرف واللغة على النسبتين
ويطلق على النفس والملك وبهذا الحصل الفرق لانه مردود بان تحكيم العرف
في المباحث العقلية غير مسلم بل يجب هاهنا تحكيم العقل والرجوع اليه فان كانت
جهة الوحدة محمولة عليها بحسب العقل فعدم الاطلاق عند العرف واللغة لا يضر وان
لم يكن محمولة عليها عند العقل وبحسب نفس الامر فالجواب الادراك وهو الذي ذكر
بقوله لانا نقول وانت خبير بان بعد تصريح الشارح بان جهة الوحدة هي
المدبر على ما في اكثر النسخ لا دفع لهذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب قوله
وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا هذا القسم غير مذكور في
الشرح ويمكن ادخاله في الواحد بالمحمول الذي هو الوجود واخراج هذا القسم عن
حمله الواحد بالمحمول بناء على ان الغرض العلمي يتعلق بخصوص هذه الصورة التي يكون جهة
الوحدة فيها هي الوجود الخاص والذي عرفه المص بقوله او هو بعينه المحمول بان
يكون عرضيا بناء على ما مر من ان اتحاد ذاتيات الشيء معه اتحاد بالذات واتحاد
العرضيات معه اتحاد بالعرض وقد نقل هذا الكلام من الشيخ سابقا فاستفاده كون
حمل الذاتيات اتحادا بالذات وما بالعرض بالعرض ثم الشيخ ذكر هذا القسم في آخر
الفصل حيث اعاد التقسيم المذكور لانه جعل المقسم هناك الاشياء الكثيرة
بالعدد الموضوع والمحمول انها متكثرين بالعدد ولا يخفى المخالفة بين ذلك الكلام
وكلام المص فتامل لان المص لم يذكر ان الواحد ماذا فيحتمل ان يكون الواحد بالذات
عنده معنى شاملا للمعنى الذي سماه جهة اعرضيا وجعل الواحد بالذات مقابلا للواحد
بالعرض لا العرضي فتامل قوله قد دخل في الواحد بالعرض الخ فان قلت لعل مراده
بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا الخ تتمة للتعريف وبيان له اذ

اخراج غير محمول لا دخل في الواحد بالعرض على ما يقتضي تعريفه له والوحدة بالمناسبة
هذا التفصيل على ما فهم من الشرح فيخرج من التعريف واما اخراجه بقوله انه هو الآخر
معه مستقيم لان هذا القول محمول على مطلق الحمل شامل للحمل العطفي بالاشتقاق قلت
هذا مبني على تصريح الشيخ بان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة محمولة حيث قال
بان يكون انما تماثل النسبة او في محمول غير النسبة قوله لانا نقول الخ يكون
اخراج الواحد بالمحمول العرضي يمكن ان يحمل على ان الشيخ جعل النسبة ذاتية للنسبة كما هو
الخ لا موجه سوى ان اخراجه عن الواحد بالنوع والجنس وبالفصل تحكم ولا يتوجه ان
ادراجه في الواحد بالذات تحكم يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
كما يتحقق جميع تلك الامثلة يتحقق جميع تلك الانواع فلا وجه لسقط العبارة على توجيه الشارح
انه لانا نقول لما جعل اسم كانت موضوعات عبارة عن جهة الكثرة وعن موضوعاتها
ومحمولات صار حاصل الكلام تقسيم جهة الكثرة الى اقسامها ولا يخفى حسن استعمال
حرف العناد فيه كما في سائر التقسيمات واما القائل فلما جعل اسم كانت قول المص
موضوعات ومحمولات وصار حاصل الكلام ان في صورة عروض جهة الوحدة
لجهة الكثرة يتحقق اما الموضوعات او المحمولات فيتوجه ان في هذه الصورة يتحقق جميع تلك
الامثلة فلا وجه لكلمة العناد فيه وذلك لان المتبادر من هذه العبارة تحقق العناد بينها
في المحل الجنسي ولا عناد بينها فيه اما العناد بينها بحسب المحل النوعي او الشخصي والمراد
كلمة العناد في المثال الذي نقله انما يحسن اذا كان المراد بالصورة كل صورة صلوه م
واما اذا اريد بها هيئة الصلوة فلا يحسن وذلك لان الوضوء والتيمم يجتمعان فيها
لا عناد بينهما فيها وبما قررنا ظهر ان نسبة الذهن الى ما ذكره الشيخ لا يخلو عن
وهن قال الشارح اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام لا يذهب عليك ان
معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام ان عدم الانقسام تمام حقيقته لا انه يصدق
عليه سوى مفهوم عدم الانقسام صدق المفهومات الكثيرة عليها وح يرد عليه انه كيف يصح
ادراجه في المقسم الذي هو معروض الوحدة التي لا يكون معروض الكثرة ضرورة

ان حقیقة الشیء لا یکون عارضا له والجواب ان بعض المفهومات قد یصدق علی افراده
بالحمل الذاتی او العرضی معا کالوجود بالنسبة الی حقیقة الموجود فالوحدة الحقیقیة کما تصدق
علیها الوحدة علی انها حقیقتها وعینها کذلک یصدق علیها الواحد وذلک بعینه لا یقتضی
ان یعرض الطبیعة فی ضمن حصة منها ایاها ولا یمکن ان یکون الوحدة بما الوحدة
بالغیر وحدة بذاتها علی ما مر غیر مرة فتامل ای وحدة شخص من اشخاص
الوحدة الطاریة وقعت فی النسخ التی وصلت الی الشارح لفظ حصة کما فی اکثر
النسخ ولا یخفی انه ح لا یصح ان یق الذات الذی مفهومه مجرد عدم الانقسام
غیر مفهوم الوحدة الشخصیة ولانه مما یصدق علیه هذا المفهوم وذلک لان الذات
الذی مفهومه الذی مجرد عدم الانقسام اعم من الوحدة الشخصیة او جمیع اشخاص
الوحدة کذلک سواء کانت شخصیة او لا فهذا ارتکب من التکلف ولا یذهب علیک ان
کلام القائل کلام الاستاد فی هذا الموضع فی علیه اه فلا یکون بعینه الوحدة
الشخصیة الاظهر ان یق مراد الشارح انه اذا حمل موضوع مجرد عدم الانقسام علی مفهوم
عدم الانقسام کما هو مقتضی توجیه القائل فلا یصح حمل الوحدة الشخصیة علیه لا بان یق
هذا المفهوم هو مفهوم الوحدة الشخصیة وهو ظ ولا بان یق مما صدق علیه مفهوم الوحدة
الشخصیة وذلک لان مفهوم عدم الانقسام واحد من حیث الذات کثیر من حیث
الافراد فهو غیر داخل فی المقسم وانه اعم من مفهوم الوحدة الشخصیة والقول بانه
من قبیل ان یق مفهوم الحیوان مما یصدق علیه الانسان ولا شک فی صحته لاتحادهما
وجودا تعسف وقول الشارح ح اشارة الی انه بعد حمل الموضوع علی مفهوم
عدم الانقسام لا یصح حمل وحدة الشخصیة علیه اه بخلاف ما اذا کان عبارة عن ذات
عدم الانقسام وفرده کما جعلناه اذ ح وان لم یصح الوحدة الشخصیة علیه بان یق هو مفهوم
الوحدة الشخصیة علیه بما اشرنا الیه لکن یصح الحمل بان یق هو یصدق علیه الوحدة الشخصیة
ثم الظاهر ان الشارح فهم مفهوم عدم الانقسام هو مفهوم الوحدة الشخصیة من قول القائل
ای موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام حیث لم یقل موضوع حقیقته مجرد عدم الانقسام

کون م

دم کو

لا من کون الاضافة بیانیة والان قوله لا یکون له مفهوم سوی عدم الانقسام
لا ینتشر بقوله معناه ان الوحدة الشخصیة ذات مفهوم مجرد عدم الانقسام حتی یرد
علیه انه خلاف الواقع اذ لا خلاف فی کون الاضافة وقوله وهو بعینه ان یکون
الوحدة بعینه مفهوم عدم الانقسام لیس معناه ان کون الاضافة بیانیة بعینه ذلک
الواقع حتی یرد علیه انه خلاف الواقع اذ لا خلاف فی کون اضافة الخاتم الی الفضة
بیانیة مع تغایرهما مفهوما بل استفاد هذا الانحصار من الحصر بعینه قول القائل لا مفهوم له
البیانیة ومدار الایراد من الشارح علی انه فهم من قول القائل موضوع هو مجرد
عدم الانقسام انه محمول علی المفهوم علی ما هو المتبادر منه وما قررنا کلام الشارح
اندفع عنه ما اورده علیه رحمه الله بعض ما ذکره فی جواب لا یق یعلم توجیه کلام القائل
ویندفع عنه نظر الشارح بعینه هنا شیء وهو ان اضافة المفرد والذات ای
الکلی لیس بیانیة بل لامیة فاذا قیل فرد الانسان او ذاته یعتبر فرد له
وذات له فتامل الظ ان مراد الشارح مطلق الوحدة الشخصیة بعرض
للشارح بانه یتوجه علی توجیهه مناقشة ظاهرة وهی ان ذات عدم الانقسام
وفرده لما کانت وحدة قائمة بشیء خاص یجوز اضافته الی ذلک الشیء فیقال
وحدة النقطة مثلا ولو قال الشارح لا یق ههنا شیء واحد یعنی ان ههنا امرا
یکون معروضا للوحدة یکون الوحدة عارضة حقیقة مصداق ذلک الشیء ایها
بخلاف ما اذا قیل لفظ واحدة او معارض واحد ولم یتوجه المناقشة علیه اه
ولا یخفی ان الواحد الذی لم ینقسم بوجه ما اخص من الواحد الشخصی ضرورة صدقه
علی کل واحد من الاشخاص المرکبة بقوله هذا الواحد الشخصی ای طبیعة محل نظر والقول
بان المراد الواحد الذی لا یجب ان ینقسم علی سنة وح یصدق هذا المعدم علی
جمیع ما یصدق علیه الواحد الشخصی فعلی تقدیر صحته غیر محتاج الیه اذ غایة ما فی ذلک علی التقدیر تسلیم
المساواة بین المفهوم فی الصدق لا الاتحاد فی المفهوم وکلامه صریح فی الاتحاد حیث
قال طبیعة الفهم الا ان یق عین مفهوم الواحد الشخصی بقوله الواحد الذی لا یقسم ای

الذي

ان ينقسم و لاحظه بهذا العنوان والحكم بالاتحاد انما هو بين ما عبر به عن الواحد
لا ينقسم وبين مفهوم الواحد الشخصي وطبيعة اراد بالمعبر من حيث هو هذا المفهوم فقط
هذا المفهوم ماخوذا لا بشرط شيء واشار بقوله وذلك بالحقيقة بعض افراد
المفهوم الى دفع ما ربما يتوهم من انه لم ينقسم الشيء الى نفسه والى غيره بان
المنقسم هنا بالحقيقة افراد المفهوم الواحد الشخصي بان اعتباره اما الاطلاق او الخلط
ولا يخفى عليك انه ح لا يكون التقسيم حاصرا لخروج افراد الجزئية الا ان يقصد
ضبط اعتباراته التي يتعلق به الغرض العلمي ولا غرض يتعلق باعتبارها مجردا فتامل
ويمكن دفع تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بوجهين آخرين احدهما ان المقسم
ماصدق عليه مفهوم الواحد الشخصي اعم من ان يكون صرفا واسما او عرضيا وكذلك
في صحة تقسيمه الى نفس هذا المفهوم والى افراده وثانيهما ان المقسم ما يسمى بالواحد
الشخصي سواء نفس المفهوم او فرده وهذا يطابق كلام المحشي عليه ان المراد
بالموضوع مقابل المحمول اي ما يصدق عليه هذا المفهوم وارتباطه بما فيه الى مجرد
عدم الالتئام انتهى وعند ما قررنا ظهر انه يمكن حمل كلام صاحب القيل على توجيه
الاستاذ بان يحمل المغايرة المستفادة من قوله له مفهوم على المغايرة
الاعتبارية ح لا شك في صحة التفريع في كلامه وبه دفع ايراد الشارح لم لما كان
حمل الشيء على نفسه ضرورة بالواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اي في المفهوم يصدق
على نفسه يعني انه عين نفسه ولا ينافي ذلك ان يصدق عليه بعضه يعني ينصف
او عند بعضهم يحوي العمل لا يحقق لها فاده كما في مثال الجزئي والا المفهوم والا الوجود
اذ لا شك انها صادقة على انفسها يعني انها عين نفسها ولا يصدق بعضها عليها
يعني انها متصفة بها وعند ذلك يظهر انه لا يكون في التناقض الوحدات
الثمان المشهورة بل لا بد فيه من وحدة الحمل ايضا والا لزم اجتماع النقيضين في
هذه الصورة فتامل   فلا يتناول المفهوم الواحد الشخصي اي لا يحمل عليه اه
لا يحمل الشيء على نفسه ولا يحمل الشيء على فرده اما الاول فلانه معروض الوحدة

الذي

الذي لا يكون معروض الكثرة ليس مفهوم الواحد الشخصي ضرورة غاية الامر انه
يساويه اذا فرضه بمعروض الوحدة الذي لا يجب ان يكون معروض الكثرة والله اعلم
رحمه الله ان الذات مطلقا خارجة عن مفهوم المشتقات واما الثاني فلان مفهوم
الواحد الشخصي كثير من حيث الافراد فلا يصدق عليه انه معروض الوحدة الذي
لا يكون معروض الكثرة ام فان قيل يمكن التقسيم هكذا معروض الوحدة الذي
لا يكون معروض الكثرة وما هذا المفهوم او ما يصدق عليه هذا المفهوم صدقا عرضيا
فيكون المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما هو الظاهر قلت فيه
صرف الكلام عن الظاهر وجعل المقسم الواحد الشخصي بلا وجه انه لا يتعلق
غرض علمي بالبحث عن معروض الوحدة الذي معروض الكثرة كما يتعلق بالمفهوم
الواحد الشخصي على ما بينه وانت خبير ان الكلام في الوحدة لا في معروض الوحدة فلينظر
لا من اقسام الوحدة بخلاف الصورة الاولى عروض الكثرة فيها ما ليس
من خصوصية النوع المعتبرة ثمة يظهر الفرق بين الصورتين   الشارح
والصواب ان يق والا فيعطي اما اولا فلان كون مفهوم زائدا على مفهوم عدم
الانقسام يفهم من قوله والا واما ثانيا فلان المفهوم عند ذي وضع ولا يخفى
على المتامل انه يمكن دفع الوجهين بالعناية   ينبغي ان يق اما المثل
فيجب ان يق لانه يطلق الشدة والضعف السكنة في الكم كما نقل عن الشيخ
في حاشيته وانت خبير بطلق الشدة والضعف في الوجود باعتبار الآثار
الشارح اقول يمكن ان الهوهوية بحث لانه ان اريد ان كون بعض افراد الحمل
اوليا بالحملية من البعض باعتبار الوحدة المعتبرة في مفهوم الحمل فيرد عليه ما اورده على توجيه
القائل كما لا يخفى وان اريد الاولية لا باعتبار بل باعتبار ان حمل البعض على الموضوع
اولى بالحملية من العكس مثلا فيرد انه تكرار لما سبق على ما اشار اليه ولا يخفى على
ان حمل كلام المحشي على ما لا يرتبط بما سبقه كما فعله القائل اولى واولى من حمله على
ما ذكر سابقا عنه كما حمله الشارح   والى عدم جريانه في الوحدة المحضة

الاشعار ليس بمجرد العبارة بل بملاحظة حال الواقع ايضا علي ما مر من الفوايد
اشارة الى الفوايد المذكورة في بحث الحمل وهي التي يتعلق بها اغراض علمية وبحث عنها
في العلم وجعله اشارة الى ما ذكره بقوله ومن جملة فوايده ان لا يتوهم ان
مصنف كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك هذا بنا على مذهبه
في الحمل من انه لا بد من التغاير بين مفهومي اللفظين اللذين بهما طرفا الحكم
ليتصور تحقق النسبة بينهما ولا يتوهم ان زيدا بانضمام الضاحك اليه وبانضمام
الكاتب يصير اشخاصا كثيرة اذ قد مر ان الكثرة الشخصية عبارة عن انضمام
الى الافراد الحاصلة انما يتحقق بان كان هناك افراد الذوات على ما صرح به
الشيخ والا لزم كون الجزئي كليا لم يتوجه الدفع الذي اورده
بل توجه عليه ان في تقرير الشرح ما يشعر بالدفع المذكور وهو قد ثبت
كونهما موجودين بوجود واحد بخلاف هذا التقرير بان يوجه على هذا التوجيه
لا شك انهما قبل الاتحاد موجودان بوجودين وح يصيران موجودين بوجود
واحد فح نقول هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين او لا واعلم ان
بناء هذا الدليل على ان نفس الوجود نفس التشخص والا لزم ان لا يلزم من زواله
زوال التشخص ولا يمكن اختيار كل من الشقين ومنع الملازمة لا يخفى على المتامل
والقول بانه يرد ههنا امر آخر وهو ان يصير بتمامها افرادا احدها مع الهويتين
غير معقول ومع عدم انتفائهما لم الخلف المذكور في الشرح فيتوجه عليه ان
هذا الكلام يرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني للاستدراك المذكور في الشرح
والكلام في الوجه الاول انما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص احد
هذا التقرير مخصوص بما اذا كان الكلام في الاتحاد بين الاشخاص واذا جرى
في نفي مطلق الاتحاد فيقال انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر بذاته
فان بقي تلك الذات بعد الاتحاد كانا اثنين الى آخر الدليل فلا يرد ان هذا
الدليل لا يجري في الاتحاد بين الكليات نعم يرد على هذا الدليل على الاول انه

فحين
رجحان الطرف الراجح الذي هو الوجود مثلا بطريق الرجحان دون الوجوب
تحقق العدم زال راجحية الوجود وحصل راجحية العدم فلا يلزم ترجيح المرجوح حين كونه
مرجوحا وفساده غير ظاهر ثم لا يخفى ان هذه المسئلة قريبة جدا مما سبق من المص
في بحث الاولوية حيث قال ولا يكفي الاولوية الخارجية قوله ويمكن ان يجعل عطفا
الاظهر ان يجعل المعطوف عليه قوله يجب وجود المع رعاية للتناسب وبملاحظة التقييد
في المعطوف عليه اولا ثم يعطف اوثق لانه صرح في بعض مذهب من يقول يجب
مقارنة العدم بنا على توهم ان العلة يجب تقدمها بالزمان كما يشير اليه حيث قال
من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان بنا على عدم فهم معنى التقدم الذاتي
مع ان وجوب تقدم العلة على معلولها ضروري للتصريح بهذا القول
اختار هذه العبارة وح لا احتمال للتبادر المذكور او يكون رد من جعل المص
قال ان المؤثر منحصر في المختار على ما زعمه الاشاعرة وح يجب مقارنة عدم البعض
المع لوجود الفاعل اي ذات الفاعل لا بصفة الاستقلال وذلك لان القصد والارادة
متقدم على وجود المع ح وذلك لا ينافي العدم والرد بوجهين احدهما منع حصر
الفاعل في الفاعل بالاختيار والثاني انه يجوز ان يكون تقدم القصد والارادة على وجود
المع بالذات لا بالزمان ثم في قول الشارح ووجوده بعد هذا الزمان مع
امكانه قبله ترجيح بلا مرجح مؤاخذة ظاهرة والاظهر ان يقول مع امكانه
الا ان يرجع بجعل ضمير قبله راجعا الى البعد لا الى الزمان كما هو الظ قال
الشارح وهذا الحكم مشترك بين الفاعل الى قوله وعدم المانع فيه بحث لانه ان اريد
العلة لا من حيث هي علة فمسلم لكنا نمنع والمانع كالمعد ضرورة ان المع لا ينعدم
بانعدام ذات المانع والقول بان العلة ههنا ليس عدم المانع فذات العلة
هو نفس العدم ما باه ما ذكره الشارح آنفا من تقسيم العلة بل هو خلاف الواقع
على ما يظهر من مقايسته الى جانب الوجود وان اريد العلة من حيث هي علة فلا نفي استعداد
المعد انه لان للمعد حيثية علية احديهما باعتبار الوجود في الزمان السابق الاولى

باعتبار العدم في الزمان الاخر يعدم كل منهما بعدم المع لان المعد اذا لم يوجد
اولا ولم يعدم ما بقا انعدم المع قوله لك ان تقول مفهوم عبارة المص عدم بقاء
المع لما كان منطوق عبارة المص جواز بقاء المع بمعنى الامكان الخاص فمفهومه
بعدم الوجوب وهذا على سبيل التنزل والاستظهار والا فلا شك ان مراد المص من
الجواز الامكان العام كما سيتبين ثم حمل الجواز متعلقا بالبقاء لا بما يفهم مستفاد
من لفظ بعد ومقصوده من هذا الكلام جواب آخر عن السوال الذي اورده السيد المحقق
ولما كان السوال المذكور مبنيا على حمل الجواز بمعنى الامكان الخاص وجعله متعلقا بالبقاء
المستفاد من لفظ بعد كما هي اجاب السيد المحقق عنه باختيار ان المراد من الجواز
ههنا الامكان العام نظرا الى ان قول المص ولا يجوز بقاء المع بعده بمعنى يمتنع
بقاء المع بعده وجواب الاستاد انا لو سلمنا ان المراد بالجواز الامكان الخاص لكن نقول
لم لا يجوز ان يكون الجواز متعلقا بالبقاء لا بمعنى التاخر حتى يلزم جواز الاجتماع ثم كل
وكيف يصح ان يقول المص وان وجب مكان وان جاز مع جواز كون بعض المعلولات
آنية اي لا يكون طرف وجودها سوى الآن فلا يتصور لها بقاء هذا وانت خبير
بان ما ذكره من جعل الجواز متعلقا بالبقاء وان اندفع السوال المذكور وهو لزوم
جواز اجتماع المعدوم المع لكن يتوجه انه ان اراد انه لم يصح ان يقول ان وجب
ام ما بالنسبة الى شيء من المعلولات وجب بقاءها مع المعد وان اراد انه لا يصح على
اطلاقه ان يقول وان وجب فيرد عليه انه لا يصح على اطلاقه ان يقول وان
جاز ايضا لان المعلولات الآنية كما لم يكن واجب البقاء لم يكن جائز البقاء سواء اريد
بالجواز الامكان الخاص او العام ولا يرد هذا الايراد على توجيه المحقق السيد قدس سره
مان شيء من المعلولات الآنية لا يصح ان يقول وان جاز البقاء بمعنى الامكان
العام انه اولى ان يقول المراد بجواز بقاء المع بعد المعد جوازه بعد المعد في الجملة
ويمكن ان يقال مراد الاستاد من جواز بقاء المع بعد المعد جوازا ما ان لا يكون البقاء ضروريا
ولا ممتنعا بالنظر الى نفس الماهية المع من حيث انها معلولة من غير ملاحظة خصوص المعد

سوجه

والافراد

والافراد وظاهر ان هذا المعنى ثابت لجميع افراد المعلولات وعند هذا ظهر انه لو قال
وان وجب بقاء المع بعده لم يكن صحيحا اي لم يكن مثل ما قلنا في صحته وان جاز
بعض الحكم كلما كما هو اللائق بالمقام والا فقد عرفت آنفا انه يصح ان يقول وان
وجب الجملة اي في بعض المعلولات البقاء بعد المعد قوله لانه اذا جاز عدم البقاء
الى قوله والاول معلوم البطلان هذا الوجه انما يصح لو لم يعتبر قول المص
وان جاز في المعد مقولنا وان جاز بقاء المع بعد انعدام المعد بل فسر لجواز بقاء
المع بعد وجود المعد اذ على التفسير الاول يظهر الفساد وهو جواز الاجتماع في صورة التعدم
ظهورا تاما وذلك لان البقاء ان كان متقدما على انعدام المعد كان وجود المع
مجامعا لوجود المعد ضرورة وفي صورة المقارنة انما يظهر الفساد اذا فسر الانعدام
بان الانعدام وقيل ان البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني كان
مقارنا لان انعدام المعد يكفي اصل الوجود مجامعا لوجود المعد لكن الشارح
التعدم قول المص التفسير الاول وجعله المحقق قدس سره عنوانا للحاشية ويكون
كلامه على هذا التفسير فالاولى ان يوجه السوال الذي اورده بعد حمل الجواز على الامكان
الخاص وتعلقه بالبقاء المستفاد من لفظ بعد ما قررنا آنفا قوله وان اريد انه بعد انعدام
المعد الى قوله فلا يستفاد هذا المعنى منه فيه بحث لان كلام الشارح مبني على التفسير
الثاني لقول المص لانه لم يورد لفظ الانعدام في شيء من المواضع والاظهر انه على التفسير الاول
يمكن استفادة الاجتماع بان يقال البقاء هو الوجود في الزمان الثاني لو كان بعد وجود المعد
لكان اصل وجود المع مجامعا لوجود المعد ويمكن ان يقال انه في توجيه كلام الشارح بتعميم
ان ما يكلامه على التفسير الاول ان المتبادر من امثال هذه العبارة في العرف جواز
الاجتماع فمثلا اذا قيل بقي زيد بعد موت عمرو يفهم منه عرفا ان عمرا كان معاصرا له
مجامعا معه في الوجود ويتم به رد على الشارح انه ذاهل عن مقصود المحقق في جعله
احد ههنا انه بني كلامه في السوال والجواب مبني على تعلق الجواز بالبقاء المستفاد من لفظ بعد
اما الثاني فقد ظهر مما ذكرنا في توجيه كلامه واما الاول فلانه لو كان واقعا على ان ههنا كلام

على التفسير الاول المذكور في الشرح
التقدم وجعل عنوانا للحاشية
وما ههنا كلام
م

في السؤال والجواب على التفسير الاول كيف يحكم بان هذا المعنى هو جواز الاجتماع استفاد
اسفل من لفظ البقاء لان لفظ البقاء لا يدل على التفسير الاول على هذا الا بعد لحوظ
الجواز وتعلقه بمعنى التاخر ولا يكون لفظ البقاء مستقلا بتلك الافادة كما قررنا لا
ان توجيه كلام الشارح رح بالوجه الثاني الذي قررنا لكن الملائم لما ذكره في بعض كلام المص
حيث قال اي بوجود الفاعل ولما نقل عنه ههنا هو الوجه الاول لكن هذا قوله فاذكره مع
انه ذهول عن مقصوده بناء على حمله على المعنى الكثير هذا ما لكن الاستاد ايضا ذهل عن
مقصوده لانه بنى كلامه على التفسير الاول والاستاد جعله مبنيا على التفسير الثاني على مع
مصليا بل عن مقصود الشارح رح ايضا كما قررنا قوله فالسلام يوجد بقاءه بعد كام
اي ان من المعلولات ممتنع بقاؤها بعد المعد فكيف يصح الوجه على اطلاقه غاية الامر
انه يصح الوجه في الجملة هذا الا ان في صحة الجواز في الجملة هذا ورد على قوله قال ان وجب
لم يصح ما مر من انه ان اراد انه لم يصح ام فقط وان اراد انه لم يصح على اطلاقه
ممنوع الجواز كذلك الجواب مثل ما مر هو ان المراد من الجواز سلب الضرورة الناشي
بالنظر الى جهة المعنى من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية الافراد وحمل العبارة على المعنى
الذي لا غائلة فيه مبني على ان سلب المطلق قد يصدق بسلب فرد ما مثلا اذا قيل
زيد انسان وزيد متنف يصدق ان الانسان متنف في الجملة لكن الشارح المتبادر
من سلب المطلق سلبه بحيث يعم جميع افراده كما قرره في العدم المطلق وعند هذا اظهر
ان منع تبادر المعنى الاول مكابرة قوله وقد عرفت مقصود الشارح بل تفصيل المقام اشارة
الى ما قرره في الحاشية المتقدمة وفائدة هذا الكلام ههنا ان الشارح رح لما قال الوارد
السؤال بطريق آخر لكان جواب المحقق موجها ولم يكن موجها على هذا التقرير اشار الاستاد
الى ان بعد الاطلاع على مقصود الشارح بل تفصيل المقام يظهر ان جوابه قوله
انت خبير بانه لقصور بعض الاستعداد ليس السلطان مقصوده ههنا الايراد على القوم بان البحث
ليس التحرير عن ما يليق بالشارح ويحتمل ان يكون اشارة الى ان النزاع لفظي قوله
كما هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة انما هو لحدوثه فيه بحث لان من قال ان احتياج

الممكن

الممكن الى العلة انما هو لحدوثه لم يقل بالعلة المبقية والا لتحقق الاحتياج بدون علته والجواب
ان مراده ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقاء المع بعد انتفاء علته مطلقا كما هو مذهب
القائلين بان احتياج الممكن الى العلة التامة انما هو لحدوثه الا انه عبر عن انتفاء العلة مطلقا
بانتفاء العلة الموجدة والمبقية لان انتفاء العلة مطلقا عند من يقول بالعلة المبقية كالمص
ومن يحذو حذوه عبارة عن هذا التفصيل واعلم ان مقصوده من هذه الحاشية ايراد امرين احدهما
دفع الاعتراض المذكور عن كلام المص وقد حصل من التعميم في العلة كما مر وثانيهما دفع اعتراض
الشارح رح عن كلام السيد وتحريره ما ذكره في هذا المقام ان السيد لم يكن بصدد الجواب
عن الاعتراض المذكور بل غرضه ابطال المقدمة التي اخذها المعترض في اعتراضه وتحقيق
ما هو الحق والسند لم يصدر هذا الكلام بلفظ اجيب بل هذا الكلام وقع في حاشيته
مصدرا بلفظ اقول لكن لما كان دابه قدس سره في هذه الحاشية بعد نقل الاعتراض
ان يقول متصديا بالجواب حمله الشارح رح على الجواب عن الاعتراض وبدل لفظ اقول
بلفظ اجيب تصرفا وتغيير الكلام قدس سره عن كلامه ثم اعلم ان الشارح لم ينقل
كلام السيد كما ذكره بل تصرف فيه على وجه يختل نظمه ويغير فهمه وذلك لان السيد
ذكر بعد قوله لا على البدل توجيه انه لم جاز ان ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم
المع فيه بل يقوم مقامه فاعل آخر غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون فاعل الاول مع سائر
العلل علة تامة لذلك المع والفاعل الثاني مع سائر العلل الغير علة تامة اخرى له ولا استحالة في
ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع العلتين وقد سبق انه لا يلزم
على امتناع العلتين بمعنى الاجتماع فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المع وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المشروط لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم انتفاء
العلة انتفاء المع هذا ما ذكره في تقرير الاعتراض ثم قال انه لا استحالة الى آخر ما ذكره
من الدليل ثم قال فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل الى آخر
ما نقله الشارح رح ولا يخفى عليك ان ما نقله آخر كلامه قدس سره يظهر انه في ذكر الاعتراض منع اذ
لا احتياج المع الى العلة الموجدة لو لا كذا بجواز تعاقب العلتين وحصول العلتين

المستقلتين فيستحيل احدهما تعاقب ذات الفاعل وثانيهما تعاقب العلل مع وحدة
الفاعل ثم ابطل تعاقب العلتين المستقلتين ثم اورد على نفسه ان ما ذكره من الدليل لا يجري
في تعاقب العلتين المستقلتين في صورة تعاقب الفاعل لا في صورة اخرى وهي تعاقب سائر
العلل مع وحدة الفاعل فاجاب باجراء الدليل فيها وتقريره ان في صورة تعدد الشرط
مثلا مع وحدة الفاعل فاجاب باجراء الدليل فيها وتقريره ان في صورة تعدد الشرط
مع وحدة الفاعل اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن حصول شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط ولا في العلة التامة وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال
بزواله ويكون الاخر شرطا وبخصوصه الآخر تاثيرا آخر وتم ما ذكرناه ببيانه
ان التاثير الآخر لا يخلو اما ان يكون تاثيرا في نفس الوجود او استمراره وعلى الثاني
يكون العلة التامة وهي الفاعل مع الشرط الآخر علة مبقية لا موجدة وهو خلاف المفروض
وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون التاثير في نفس الوجود وتعدد بتعدده الا فيلزم اعادة المعدوم
او لا فيلزم تحصيل الحاصل اذ المحصل بهما شيء واحد من كلام السيد في هذا المقام واما الشارح
الجليل فترك هذا الاعتراض وقوله وتوجهه الى قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول
وجعل قوله وكذا لا يلزم عطفا على قوله فلا يلزم انعدامه بانعدام العلة المستقلة
حتى صار صورة تعاقب الشرط قسما لتعاقب العلل المستقلة وهو كان في كلام المعترض
عطفا على قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وهو مذكور في تحت صورة تعاقب
العلل المستقلة وكذا اعترض اكثر الشيخ بوجود السؤال المذكور في كلام السيد كما نقلنا
فان قلت ما ذكره انما يتم في تعدد العلة الموجدة فيشكل عليه في جواب هذا
السؤال انه اذا كان التاثير المشروط بخصوصه الآخر تاثيرا آخر فكيف يتم الدليل
ازح اي حين ما جعل تعدد الشرط قسما لتعدد العلل المستقلة لا منه حاجة اذا كان التاثير
الآخر تاثيرا في استمرار المعلول فكيف يلزم خلاف المفروض لا يقال انه على ما قررنا لا يصح
تبديل ما ذكره السيد بما ذكره الشارح لانه مبني على ملاحظة قول السيد في جواب
عن الاعتراض المذكور لا على الجواب هذا المفروض هو عدم التبديل المذكور على ما ذكره السيد

اقول

قوله اقول المستدل انما ابطل الخ اعلم ان الشارح ابطل حمل التوقف في
دليل السيد على منع امتناع الموقوف بدون الموقوف عليه ولذا قال لم يبق الا التشكيك
الثاني واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجوده ولا
في صحة هذا الكلام بعد كون التوقف بالمعنى المذكور ولا يضره ان السيد ابطل هذا الشق بانه يلزم
اعادة المعدوم او كون ما هو علة مستقلة غير مستقلة اذ لك على الناقض اجراء تمام
مقدمات المستدل في صورة النقض بل يكفيه اجراء بعض مقدماته بضمها الى مقدمات اخرى صحيحة د ه
اذ تم غرضه وهو القدح في مقدمات الدليل اذ من المحال لزوم المحال من المقدمات
الصادقة فيلزم من نقض مقدمات الدليل الذي اجراها الناقض هذا تحقيق ما ذكره
الشارح لكن الاستاد حمل النقض على نقض تمام الدليل كما هو الظاهر من مقام النقض
فاعترض عليه اولا بان المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم
او جهة كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة فظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة
فلا يتم النقض ثم كما اشعر انه يجوز للشارح ان يقول ان هذا النقض نقض لبعض مقدمات الدليل
لا لتمامه كما بينا اضرب عنه وقال بل لا يتم دليله في نفسه سواء كان نقضا لتمام الدليل
او لبعضها او لم ينتقض اذ يحتمل التوقف على معنى الامتناع ومنع ان يتوقف على
احدهما بخصوصها لتسليم امتناع وجود المعلول بدون تلك العلة اذ لا يقتضي العقل من ان
يستتبع معلول واحد كل واحد من امرين بحيث اذا وجد ابتداء حصل المعلول منه ولا يجري
مثل هذا المنع في صورة الاستدلال بان يقال لا نم انه اذا كان التاثير موقوفا على خصوصه
شرط بمعنى الامتناع وذلك الشرط بهذا التاثير زال بزواله نعم لو حمل التوقف على المعنى الذي
اخذه الشارح لا يصح هذا المنع لكن خرج ثم بعض مقدمات الدليل كما مر ولعله فرق بين استتباع
كل واحد من امرين معلولا واحدا ابتداء وبين ان يستتبع بشرط تاثيرا معينا ثم بزوال الشرط
وبقي التاثير المعين بعينه بشرط آخر مقامه بان الاول يجوز والثاني لا يجوز لكن فيه بحث في محل
واشار بعض المحققين الى المناقشة التي ذكرناها والى الاعتراض الاول الذي ذكره
الشارح اولا وكذا السادس لكن الثالث كما يرى ليس مقبولا عند المحصلين اذ غرض السيد

بعاقب العلل المستعلين بناء على اصولهم الممبرهنة في مقاماتها واما انتفاء الدليل لم
على بعضها فرجوع الى الانظار المذكورة في مباحثها وليس من خصوصيات الشارح قوله
من البين انه اذا كان الخ لما حمل الشارح التوقف على امتناع الموقوف بدون
الموقوف عليه لابد له من اختيار الشق الاول اذ بهذا المعنى لا يتحقق الا بالنسبة الى القدر المشترك
والاستناد ولما حمل على معنى الاستتباع كما هو اختيار الشق الثاني ودفع منع الشارح بدعوى
البداهة بانه اذا كان الاستتباع متحققا بالنسبة الى القدر المشترك يكون الخصوصية لغوا
في العلية ثم لا يخفى عليك انه لو حمل التوقف على ما حمله الشارح لم يكن ما هو المشهور منهم
وقد ذكره الشارح مرارا من انه يجوز توارد العلل المستقلة على البدل بمعنى اللهم الا ان يحمل
العلة على ما هو فرد لها قوله فالذي يتلخص من كلام الشيخ انه لا يجوز في الاثنين العدد
سواء كان على سبيل التبادل او التعاقب سواء كان الكل مستقلا او مستتبعا
وبيان ذلك موقوف على مقدمتين الاولى انه اذا تحقق هناك امور يصلح كل واحد منها
لان يستتبع لامرما فالحقيقة المستتبع هو القدر المشترك من تلك الامور والاستتباع
انما يعرض له بالذات وعروضه لكل واحد من الخصوصيات بواسطة الامر الاعم الذي هو
القدر المشترك وقد مر الاشارة الى تلك المقدمة في بحث الامكان بالغير الثانية ان الواحد
الواحد بالعدد اي بالشخص لا يمكن ان يكون واحدا بالعدد اي بالشخص وهذا حتى سواء كان
الشخص عين الوجود كما نقل عن الفارابي او لازما له وذلك لانه كما يقتضي العقل من
ان يكون المؤثر في الوجود ليس امرا موجودا كذلك يقتضي من ان يكون المؤثر في التشخص
ليس امرا متشخصا وهذا بناء على ان فاعل التشخص هو فاعل الشخصية والا فالمعروض هو ان الفاعل
فاعل الشخص الموجود والمقدمة الاولى المختصة بالفاعل بل تجري في سائر العلل كما اشرنا اليه
واما الثانية المختصة بالفاعل وذلك لان العقل كما لا يقتضي عن ان يكون الموقوف عليه
للوجود امرا ليس موجودا اذا لم يكن مفيدا للوجود كعدم المانع والمعد كذلك لا يقتضي من ان
يكون الموقوف عليه للتشخص امرا غير متشخص اذا لم يكن مفيدا للتشخص ولاجل هذا الفرق قال الآحاد
لا يجوز ذلك في العلة التي علية وان جاز في الشرائط والآلات ونحوها من المعدات

فقط انه اذا كان هناك فاعلا سواء كانا متعاقبين او متقارنين وسواء كان الكل
مستقلا او مستتبعا لكون بالحقيقة الفاعل الذي استتبع المعلول هو القدر المشترك
بناء على المقدمة الاولى والثاني باطل لما مر انه يجوز ان يكون فاعل التشخص امرا غير متشخص
بناء على المقدمة الثانية ولما لم يصح المقدمة الثانية في غير الفاعل لم يتم الدليل
فيه فالفرق حكم الفاعل وغيره ثم نقول اما استنباط المقدمة الاولى من
كلام الشيخ فهو انه نسب علية الهيولى الى القدر المشترك بين الصورة الى مهية الصورة
لا الى كل واحد على سبيل التعاقب وقد صرح في هذا الموضع بانه اذا كان
علة الهيولى واحدا منها توقف الهيولى على واحد منها انعدم بانعدامه
حيث قال عند تحقق ان الصور من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى بعد تحقق
ان المادة ليست علة للصورة بوجه من الوجوه فلينظر هل يمكن ان يكون
الصورة وحدها علة بها بل وجود المادة فنقول اما الصور التي تفارق ما
مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة
بصورة اخرى فذلك لا يجوز فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها
لذاتها علة لكانت المادة يعدم بعدمها ويكون للصورة المستأنفة
مادة اخرى توجد عنها ولكانت يكون تلك المادة حادثة ولكانت تحتاج في حدوثها
الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى
يكون المادة انما تفيض وجودها عن ذلك الشيء بسبيل ان يكمل فيضانه عنه بالصورة
البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال لقائل ان يقول انه اذا كان يتعلق المادة
بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة فاذا بطلت الصورة بطل احد
المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس يتعلق المادة بذلك
الشيء وبالصورة من حيث هي الصورة صورة معينة من النوع بل من حيث هي صورة
وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من
حيث هي صورة واما توحد كذلك ثم قال لقائل ان مجموع تلك الصور الى

ما نقله الاستاد واما استنباط المقدمة الثانية من مجموع السؤال والجواب الذي
نقله الاستاد وكذا امكن استنباطها من الكلام الذي نقل عنه حيث قال فكذلك
ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لزم انها علة لكانت الهادة
يعدم بعدم عدمها حيث لم يجوز في مقام علية الصورة للهيولى ان يكون العلة هي
مهية الصورة حيث لا يعدم الهيولى بعدمها بل نسب العلة الى الصورة المشخصة ولهذا
حكم بلزوم عدم الهيولى بعدمها وذلك لان الصورة اذا كانت بخصوصها علة
لا يكون الا علة فاعلة والذي يتحصل مما ذكرنا ان التوقف بمعنى الامر المقتضى للعاجز
الذي هو مدلول الفاء الذي عبر بامتناعه في هذا المبحث بالامتناع لان الامتناع
لازم اذا عرض لشي حقيقة لا يمكن تحقق ذلك الشي الموقوف بدون الموقوف
عليه بناء على ان المستتبع حقيقة في صور التعدد هو الامر الكلي ولا يمكن تحقق الموقوف
بدونه وح يظهر جواب اخر عن الاعتراض المذكور في الشرح على قول المصنف
ولا يجوز بقاء المعلول بعد انعدام علته عن ما ذكره الاستاد ولا يحتاج فيه الى جعل
العلة متناولة للموجدة والمبقية معا كما لا يخفى ولا يصير المسئلة هدرا لان تسليم
هذا المعنى للتوقف للامتناع المذكور انما هو بعدم ملاحظة المقدمة المذكورة
ان المستتبع حقيقة في صور التعدد هو الامر الكلي فان قلت على ما ذكرت من كلام
التوقف بالمعنى المراد منها للامتناع المذكور يندفع منع الاستاد عن دليل
الشارح وكذا اندفع نظر هذا المنع عن دليل السيد كما لا يخفى قلت نعم لكلام
السيد وكلام الشارح على المشهورات وهم غافلون عن هذا التدقيق الذي
ذكره الاستاد بدليل ان من كان عارفا بهذا لا يجوز بعد التحقيق المذكور من ان العلة
في صور التعدد هي الامر الكلي تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل والتعاقب ثم
جوزوا ذلك ثم هذا القول لا يبعد ان يجعل النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة
لمعلول شخصي تبادلا واجتماعا لفظيا بان من قال بالجواز اراد بالعلة فردا ما هو
علة حقيقة ومن قال بالامتناع اراد بالعلة ما هو من العلة حقيقة بناء على كلام الاستاد

المراد

مستقلتان
هل يجوز ان تتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان
على ان المراد بالعلة ما هو فردها اذ في هذه الصورة يتحقق تعدد العلل بمعنى الكلي الطبيعي
واما عند المحقق الدقيق فيظهر انه لم يكن هيهنا تعدد العلل حقيقة قوله ثم الحكم فليتم
حاصل كلامه منع التغاير مطلقا اولا ثم منع عدم امكان كونها عين ذات المصدر
ثانيا بعد تسليم التغاير بحسب المفهوم قوله مساق الكلام يقتضي الخ اشار الى انه
نقول قد تم جواب النقض بقوله فان قيل اذا كان واحد يكون مصدرا لشيء
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر لانه في الحقيقة منع لقول الناقض مصدريته لذلك الشي
امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره وقوله بخلاف الخ بيان للفرق بين الدليل
وبين صورة النقض لئلا يتوجه المنع الوارد على صورة النقض على مقدمات الدليل
ولا شك انه من هذه كان مستندا لا مدعيا لعدم ورود المنع على الدليل
فالمنع في مقابلة موجه واما قوله بعد اما الخ فلانه اشارة الى ان لا يقوله مساق
الكلام يقتضي الخ وبيانه ان التسليم انما يتعلق بما يتعلق به المنع اذ لا تسليم هيهنا هو
تسليم قول المجيب لا بد ان يكون للعلة خصوصية الخ فالمنع انه كان منعه ورد عليه
ان المراد من هذا الكلام اشتراط التعدد وبان يحمل قوله عليه انه لا بد من خصوصية
اخرى مع كل صادر معنى اخر قوله ولهذا الاعتبار نحو من الوجود والا كان
اعتباريا فيلزم الكثرة لان في مرتبة وحدة الذات اي قبل صدور شيء بها
لا يتحقق مفهوم لا في نفس الامر ولا في الاعيان لان جميع انحاء الوجود معلول
ولو سلم ان ما هو معه انما هو الوجود في نفس الامر فنقول لا شك ان الاعتبار
يتحقق في نفس الامر وان كان المعتبر ليس كذلك فاندفع ما قال السيد ان قوله
ولهذا الاعتبار نحو من الوجود غير مسلم اذ لا يلزم من اعتبار تحقق ما لا يتحقق له اصلا
وجوده لا ذهنا ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين مع ان وجوده
ممتنع ذهنا وخارجا فاعتبار التحقق لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من اعتبار
تحقق السلب وجوده على انا نقول اذا لم يكن السلب تحقق ما بوجه من الوجوه

في الخارج

يكون من قبيل السلب المحض وح لا يكون شيئا مفضيا الى العلة بتعدد العلة
لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة ويتقى غيرها وح لا يحصل بتعدد العلة الى
ان السلب ح يصير من قبيل القسم الاول والكلام في القسم الثاني وقوله ويحصل الا
صدور الكثرة مبني على اعتبار تعدد السلب على ما افاده صيغة الجمع والا فيكفي في حصوله
صدور نفس تحقق هناك كثرة وهو الواحد وذلك المقصد الا ثم الظاهر من سوق كلامه انه في
صدد اتمام ما يتوهم دفع كلام الشارح عنه ويدل عليه قوله دسلب الشيء لا يتوقف على ثبوت
اى ثبوت ذلك الشيء على ما هو الظاهر وكان معنى كلامه ان السلب الذي له تحقق لا بد ان
يكون مسلوبا محققا وهذا فاسد لان سلب شيء عن شيء لا يستدعي تحقق شيء من الطرفين
لانه تحقق النسبة يقتضي تحقق الطرفين لان سلب الثبوت هو سلب النسبة لا النسبة
ولو اقتضى السلب تحقق الطرفين لزم ارتفاع السلب والايجاب عند عدم الطرفين
مطلقا هف والاظهر ان يقال في اصل المطلب الاضافة وكذا السلب اذا كان لها
تحقق في نفس الامر وفي الاعتبار لم يكن واسطة في صدور المعلول الاول لان
جميع انحاء الوجود معلول سوى وجود الواجب تعالى شانه والكلام في المعلول
الاول في صورة الاضافة فلزم زيادة محذور لان الاضافة لما كانت متحققة
محتاجة الى العلة وكذلك طرفها بخلاف السلب فان له تحققا في نفسه اذ هو الوجه
الثاني على ما قرره رحمه الله لا يسلم حمل كلامه في جانب السلب على ما ذكر بل يحمل
كلامه مستقيما لا تماما الكلام التقابل بعد مقابل قوله ولا يخفى على الفطن المتفطن ا
اراد ان الخصوصية المشتركة لا يقتضي الا امرا مبهما كما لا يقتضي خصوصية كل من المعلولين
لعدم اشتراكهما فيهما وذلك لان المقتضي تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا فلا خصوصية
لكل واحد من المعلولين من مقتضى كذلك يظهره ما قيل لو ان التصور الكلي والارادة الكلية
لا يصلح سببا للامر الجزئي وفيه بحث لانه ان اراد بكون الخصوصية مشتركة بين المعلولين
انها متعلقة بالقدر المشترك بينهما وهو الامر الكلي حتى يكون المعلول امرا كليا فنم ان الاشتراك
الخصوصية بهذا المعنى يستلزم ان يكون المقتضي ايضا امرا مشتركا كليا لكن من قال

بالخصوصية المشتركة لم يرد هذا المعنى وان اراد انها متعلقة بكل واحد من المعلولين
بخصوصه فلا نم ان اشتراكها بهذا المعنى يستلزم اشتراك مقتضاها قوله لان المقتضى
تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا قلنا المقتضي في الحقيقة هو الفاعل وهو امر مخصوص
غير مشترك في نفسه اصلا ولو سلم ان الخصوصية هي المقتضي نقول تلك الخصوصية امر جزئي
لا كلي فلا يتكثر ولا يشترك في نفسه انما يتكثر ويشترك تعلقها واما ما ذكره
في النظر فمردود بان التصور الكلي والارادة الكلية لا يتعلق بكل واحد من الخصوصيات
بل الامر الكلي فليس من قبيل ما نحن فيه قوله صدور لا ليس صدور آ جزءا
الاستند لال من قبيل ان يقال زيد ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب
واجراءه فيما نحن فيه ان يقال العلة ذو صدور ب وصدور ب لا صدور آ
فالعلة ذو لا صدور آ وقد كان متصفا بصدور آ وقيل هذا الاستدلال
من قبيل الشكل الاول عند الاستناد وصحيح الانتاج صرح به في تعليقاته على المحاكمات
والمطالع قوله ومحصله ان اتصاف شيء بامر اه فيه بطلانا اولا فلانه لو تم
ما ذكره لزم تحقق التنافي والتقابل بين كل مفهومين كالمتحايثين مثل السواد
والحركة فانا نقول لا يجوز ان يتصف الجسم بهما من حيثية واحدة وذلك لان
اتصاف الجسم بالسواد هو لا اتصافه بالحركة فلو اتصف بالسواد من حيث يتصف
بالحركة لزم اتصافه بالحركة من حيث لا اتصافه بالحركة هف واما ثانيا
فبالحل وهو ان اتصاف العلة بصدور آ لا ينافي اتصافها بلا صدور آ وذلك
لان المنافي للاتصاف بصدور آ هو رفع صدور آ لا لا صدور آ والفرق بينهما
كالفرق بين العدم الذي هو رفع الوجود وبين اللاوجود فان الثاني محمول
مواطاة على الماهيات دون الاول والسر في ذلك ان التناقض بين الوجود والعدم
انما هو باعتبار صدقهما على ذات واحدة وحملهما عليها والحمل على ضربين المواطاة
والاشتقاق والمعاني المصدرية التي جرت بها الحمل على الحقائق اشتقاقا فاذا
اعتبر تناقضهما انما يعتبر تناقضهما بحسب الحمل وبهذا الاعتبار نقيض الصدور رفع الصدور

ونقيض الوجود والعدم الا لاصدور واللاوجود وقد يعبر بعبارة نقيضها بحسب حمل المواطاة
ونقيضهما حينئذ بهذا الاعتبار هي الوجود والعدم والصدور واللاصدور ولما كان المعتبر
في الصدور حمله اشتقاقا على ذات العلة فنقيضه بهذا الاعتبار ليس الا رفع الصدور
نعم لو اعتبر صدق الصدور على شيء مواطاة كان نقيضه بهذا الاعتبار اللاصدور
لكنه غير المبحث ومعنى التناقض بالاعتبار الاول انه لا يجوز صدق الصدور ورفعه على شيء
اشتقاقا ومعنى الثاني انه لا يجوز صدق الصدور واللاصدور على شيء مواطاة فبناء الاستدلال
على خلط النقيض باعتبار الاشتقاق والنقيض باعتبار المواطاة والعجب كل العجب ان الشارح
استدل في مبحث الحال بمثل هذا بعينه ورد عليه الاستاد هناك بالنقض والحل
وهنا استدل به على هذا المطلب العظيم الشان ومما ذكرنا يظهر انعكاس حال
التشنيع بالكل قوله ويندفع بمثل ما مر سابقا اما بان يقال اذا وجب البناء
من حيث وجب ح بعينه لم يتحقق مبناه خصوصية كل منهما بل مجموع منشأ القدر
المشترك او بان يقال وجوب صدور ح هو لا وجوب صدور ب فلو اتصف بالاول
اشتقاق الصفة بالكنه الاخر الا اشتقاقا فلم يجب صدور شيء والحاصل انه
يندفع عنه الايراد بارجاعه اما الى الدليل الاول او الى الدليل الثاني وقد علم
لكن انت قد عرفت حال الدليلين ثم لا يخفى انه لا حاجة في اتمام الدليل
الى ما جهده او حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور شيء عن موجده لم يصدر عنه
ولا الى اقحام لفظ الوجوب كما لا يخفى قوله الشارح واجيب بان السلوب لا تثبت
الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور قيل
لزوم الدور ممنوع فان الواحد الحقيقي مع الاضافة الى المعلول الاول او
المعلول الاول علة لو كان علة للمعلول الثاني لم يلزم الدور في صدور المعلول
الاول لا احتياج الى ضم الاضافة والسلب حينئذ لكون المعلول الثاني محتاجا
الى المعلول الاول ويمكن اعتقاد المحذور الظاهر وهو انه يلزم في كل موجودين
فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له قوله والجواب اعتبار المعلول

للمنة

لا يستلزمه لا يخفى عليك ان هذا الجواب يجعل الدليل جاريا في توارد العلل المستقلة
مطلقا سواء كانت مجتمعة او متبادلة ابتداء او متعاقبة مع انه جزء الدليل كما صرح
به في الدليل الثالث كما اشار اليه الشارح حيث قال ولهذا اذا لم يجتمعا
بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور
فان قلت الاستاد لم يقل بجوازهما بل قال بامتناعهما كما هو الظاهر وبعضا
عليه قلت امتناعهما عنده لا يدفع الاعتراض عنهم لانهم يجوزونهما وانما الحجة عليهم
الاول بهذا الدليل الجاري فيهما بهذا الوجه الذي ذكره رحمه الله فما ذكره رحمه الله
توجيها لا يصلح توجيها للدليل وغاية ما يمكن ان يتكلف من قبله رحمه الله على ما لو
عليه ان من قال بجواز تعدد العلل الغير المجتمعة على سبيل التبادل ابتداء او التعاقب
اراد بالعلة ما يصدق عليه العلة لا ما هو علة حقيقة وهو القدر المشترك بينهما فتوارد العلل
المستقلة حقيقة مطلقا مجتمعة كانت او باطلة عندهم فلا نقض عليهم هذا والاظهر
في الجواب ان يختار ان المراد بالاحتياج الاستناد وقوله فلا يمنع في الاستغناء عنه
بغيره قلنا من قبيل الاحتياج بالاستناد والاستغناء بعدم الاستناد ضرورة
ان الاستغناء عدم الاحتياج وبغيره تابع لنفس الاحتياج فصار حاصل الدليل
انه اذا اجتمع العلتان المستقلتان لزم الاستناد الى كل منهما لكون كل منهما
علة والاستغناء عنه اي عدم الاستناد اليه لكون الاخر مستقلا بالعلية اي بالاستناد
اليه وانم على ما حققه الشارح من ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان
مستقلتان بمعنى كل واحد منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم
من ان تعيين العلة من جانبها يلزم احتياجه الى كل واحد منهما بعينها ويلزم
ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل
التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هو
الموجود ح دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت وقد يخص ما ذكر ان
المعتبر فيما علة حقيقة لشيء عند الاستاد امتناع تحقق ذلك الشيء بدونه وذلك ان
في صورة التبادل ابتداء او التعاقب يتحقق هذا المعنى انما هو بالنسبة الى القدر المشترك

مجوزون لهما

فلا تعدد العلة بالحقيقة ولهذا لم يجوز توارد العلل على سبيل البدل ابتداء
او على سبيل التعاقب وعند الشارح ان اللازم في علية الشيء استناد ذلك الشيء
اليها بعد وجودها لاجل وجودها ولا بعدها ولهذا اجوز توارد العلل على سبيل البدلية
ابتداء وتعاقبا والظاهر من كلام المحقق الشريف قدس سره ان المعتبر في كون
الشيء علة لامر وجوب استناد ذلك الامر اليه بعد وجوده بحيث لا يجوز نفاذه
واستناده الى غيره ولهذا جوز التوارد على سبيل البدلية ابتداء ولا يجوز
التوارد على سبيل التعاقب قوله فيه بحث لانه لا يلزم الخ لا يخفى انه يدفع
هذا المنع بقوله لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر والا يفتقر
وجوده الى شيء والا لم يصدق التاثير عليه انه والمفروض توقف وجوده على شيء
آخر لان المفروض ان الاخرى علة ولكان هذا الكلام منه ناظرا الى قول الشارح
بل جزء علة تامة بمعنى توقفه على المجموع لكن لا يلائم هذا التوجيه قوله حتى يلزم ان
لا يكون شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة كما ذكره الشارح والجواب عنه
من وجهين احدهما انه اذا توقف على كل واحد توقف على المجموع ولو توقفات
متعددة واطلاق العلة على المجموع بهذا الاعتبار كاطلاق العلة على العلة التامة
بمعنى جميع ما توقف عليها المعلول على ما سبق وثانيهما انه اذا توقف المعلول
على كل واحد كان المجموع مجموع ما يتوقف عليه المعلول وصار كل واحد جزءا من
مجموع ما يتوقف عليه المعلول وجزء مجموع الموقوف عليه المعلول لا يكون مستقلا
ضرورة توقفه على الجزء الآخر وبذلك يتم المط ولا حاجة لنا الى اثبات ان
المجموع علة وموقوف عليه للمعلول حتى يكون المنع عليه فائدة في المط وهذا
هو الذي ذكره في مقام الجواب وفيه ان فيه دفع محذور وهو المنع والزام محذور
آخر وهو الاستدراك ويمكن حمله على الجواب الاول بان يقال قوله سواء
كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا اراد به الموقوف عليه بوجود واحد كما هو الظ
لو لم يتوقف على المجموع مطلقا بل اثبت التوقف عليه في الجملة حتى قال

اللهم الا ان يقال مراده حتى
يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة
صح

کان

كان مجموعهما مجموع ما يتوقف هو عليه المنع لكن لا يلائمه تغيير المط بقوله وهو انه لا يكون
شيء منهما علة مستقلة لان السؤال لم يكن متوجها على هذا المط على ما بيناه الا
ان يتكلف بمثل ما مر بل على مقدمة اخرى وقعت استطرادا وهي ان كل واحد
منهما جزء علة مستلزمه لكون المجموع علة موقوفا عليه ثم لا يخفى ان اثبات كون المجموع
مجموع ما يتوقف عليه المعلول مما لا حاجة اليه بل يكفي في المط وهو ان لا يكون شيء منهما
علة مستقلة ان الاخرى موقوف عليها كما هو صريح كلام الشارح وانه التوقف على المجموع
انما يستلزم عدم كون كل منهما علة تامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه المعلول لان عدم
كونهما علة مستقلة بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير اذ الفاعل المستقل قد يتوقف المنع على
امر خارج عنه وهذا وارد على الشارح ايضا اذ التوقف على الاخرى لا ينافي استقلال
هذه العلة لجواز ان يكون الاخرى شرطا لتاثير هذه وجوابه لما فرض الاخرى مستقلة
انه يتوقف المنع عليهما استقلالا وهذا ينافي ما فرض مستقلة بالمعلوم وهذا هو لم
قلنا هذا اشارة الى انه اذا كان الموقوف عليه احدهما لا بعينه ان لا يكون شيء منهما موقوفا
عليه ام سواء كان الاحتياج بالشيئين الى العلة فلا تعدد العلة قوله ولا عدم خروج احدهما
ام هذا مما لا حاجة اليه بل يكفي اختلاف طبيعة الجنس والفصل ولعل المراده اما لطبيعة
في الجملة اختلاف العلة وبعبارة حاجي لا يكون احدهما عين الآخر وجملة واما لان
الجنس قد يوجد بشرط دخول الفصل وقد يوجد بشرط دخول الجنس ويمكن ان يكون
كل واحد منهما عين النوع الآخر وعين الآخر فلا اختلاف فاشار الى ان دخول الحقيقة
الجنس في الفصل والفصل في الجنس ليس امرا ضروريا الطبيعة الجنس والفصل من حيث
هي الجنس والفصل فيما نحن فيه غير معتبر بهذا الاعتبار والا لما صح ذكرهما عينا ربما
اذ لا يتحقق اختلاف اعتبارهم ويكون من هذه الجهة احدهما الآخر والدليل
الذي يسوق على تعدد تمامه يدل على انه لا يمكن صدور الكثير من حيث انه واحد وان
اشتمل ذلك الواحد على الكثرة المشتركة بين الصدور ثم نسبة الاعتبار الى النوع اما اما اعرف
ويكون المقتضي جميعه في كل صورة آخر مع لا اختلافه واما بالذات لوجهان في

اذا لم يقتض النوع باعتبار الجنس شيئا وباعتبار الفصل شيئا فلا شك ان الكلام
والفصل وحينئذ صدور كل من المعلولين لكن للجنس زيادة خصوصية بالنسبة الى الصادر
والفصل بالمعلول باعتبار تعين الجنس علة قريبة للمعلول الاول والفصل
للثاني مع اشتراكهما ومدخليتهما في صدور كل منهما باعتبار اشتمال النوع عليهما
فللجنس حينئذ علية بالنسبة الى الاول بعيدة باعتبار اشتمال النوع وقريبة باعتبار
مدخلية الخصوصية ولا يخفى ان اقتضاء اعتبار الجنس الواحد مع النوع كان الجنس
المتعدد بعضي اعتبار في النوع وكذا حال الفصل بالقياس الى معلوله فعلة
الاول هو النوع ماخوذا مع الجنس وعلة الثاني هو النوع ماخوذا مع الفصل ولا
لا اختلاف بين المجموع الاول وبين المجموع الثاني ثم لا يخفى ان السائل يقول
لا تحمل العلة على العلة التامة واجاب بتحقق الاختلاف في العلة المستقلة لان الكلام
فيهما لا يقال لا يلزم الاختلاف النوعي في العلة المستقلة لان الجهات المتعددة خارجة
عن العلة المستقلة لانا نقول العلة المستقلة ملزومة للجميع ومعلوم ان الفاعل
وحده مغايرة الشرائط والجهات غير ملزوم له كان الكاتب وحده الكتابة
غير ملزوم لتحرك الاصابع انما الملازم بمعلول الفاعل بشرط المغايرة بالسبب داخل
في العلة المستقلة فلا يلزم الاختلاف بحسب المهية لا يقال كون الجنس علة بشرط الفصل شيئا
بان لا يكون الفصل داخلا في المقتضي بمعنى ان يكون الجنس مقتضيا وعلة بدون
ان يكون محصلا بالفصل لان تحصيل الجنس بالفصل بان يوجد الفصل واخلافه حينئذ صار عين
النوع كما مر لانا نقول هذا الورود انما يرد على الاول لا على المجيب وكلام المجيب انما هو
على سبيل التنزل والاستظهار والظاهر انه اراد بالتشخص ما يسمونه التشخص وذهب الى
ان التشخصات محللة للهوية لا ترفع لزوم ..... وكون النسب في الاجزاء التحليلية باطلة
ثم قد مر مرارا انه لا يخفى ان مقتضى هذا الكلام لزوم اطلاق النوع على الجنس والفصل
وجه صحته انما نوع بالقياس الى حصصها لكن يشكل هذا اذا كان النوع مع التشخص جزء
علة لشيء ومع تشخص اخر علة لشيء اخر اذا كان التشخص مع عارض علة لامر ومع عارض اخر علة لامر اخر

او بدون

او بدون العارض فانه يلزم في هذه الصورة اطلاق النوع على الجزء الحقيقي والامر
في ذلك هين لانه اراد بالحقيقة تمام ماهية الشيء هو هو وكذا اما النوع ثم علم ان التحقيق
الذي ذكره رحمه الله تحصيل حاصل في هذه المسئلة والتي قبلها الى امر واحد وذلك لان
الكثرة الشخصية بمعنى هذا التحقيق مستلزمة للكثرة النوعية ومعلوم ان الكثرة النوعية
مستلزمة للكثرة الشخصية فيتحقق المساواة بين الكثرتين ونقيضاهما متساويان
فيتحقق المساواة بين الوحدتين فعلى هذا لا فائدة يعتد بها في ذكرهما متقابلا ذكر احديهما
يغني عن الاخر ولا يصح انه قول المص في المسئلة الثانية لا عكس فان قيل الكثرة
النوعية انما تستلزم الكثرة الشخصية اذا كانت هناك انواع حقيقية لكن الكثرة النوعية
على ما ذكره غير مستلزم للكثرة الشخصية بل للمعنى الاعم منه المتحقق بدونه كما اذا كان
هناك تشخص واحد لها جهات محصلة بالنوع قلنا المراد بالواحد التشخصي في المقام
هو الواحد الحقيقي الذي لا يكون متكثرا اصلا كما صرح به الشارح في تقرير البحث
وانه الدليل الدال على ان الواحد بالتشخص لا يصدر عنه الا واحد بالتشخص لا يصدر
واحد بالتشخص لو ثبت فانما يدل اذا كان المراد بالوحدة هذا المعنى في جانب
المصدر والصادر كما لا يخفى ثم لا يخفى ان جمع المتقابلين في الطبائع النوعية انما يكون
بناء على ان الاتصاف بكل متقابل في ضمن فرد اخر ولا امتناع ويحتمل لا يكون الاتصاف من
حيث الطبيعة النوعية وحدها فقوله مدفوع مدفوع ولعله اراد بالمتقابل في اثناء
المقابل للبقية عليه فلا يعقل فالكثرة المقابل له ماله كثرة بوجه ما ولا شك ان الكثرة
النوعية باي معنى كان يكون مستلزمة للكثرة الشخصية بهذا المعنى ولا امتناع فيما هناك
هذا مبني على ان يتكثر افراد النوع الواحد انما هو بانقسام المادة يكون بتحليل ما على
ان التشخص عنده منحصر في المهية والمادة والتشخص في افراد النوع الواحد لا يكون الا
والا انحصر في تشخص فتعين ان يكون هو المادة وتكثرها بسبب تخصص المادة وانقسامها
قوله هذا وان كفى في دفع الزام المحث لما ذكرنا سابقا من انه اذا جعل احد العلل العين
اصحاح المعلول الخصوصية فلو جعل هناك علتان مع ان كلا منهما مستقلة بالاصحاح

ولكل جنس

تشخصات

الى كل منهما لكونهما علة وكالاستغناء عنهما لكون الاخرى مستقلة والاستغناء
والاحتياج بالنسبة الى شيء واحد وان عرضا للعلة عرضا بالنسبة عن الذات يمتنع ان يجتمعا
في محل واحد شخصي دون النوعي فظهر الفرق ولا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان
حقا في دفع اصل اعتراض الامام لكن كلام الشارح والمجيب آبٍ عنه كما لا يخفى على
الناظر بل الحق في توجيه كلام الشارح ان يقال مراده ان المنع الشخصي اذا اجتمع عليه
علتان مستقلتان تعين كل منهما احتياجه الى نفسه فيلزم اجتماع الاحتياج
والاستغناء هف واما المنع النوعي فاذا اجتمع عليه علتان مستقلتان لم يتعين
احتياجه الى احدهما بخصوصه لكونه قابلا للقسمة والتخصيص بان يكون قسم منه وحصة له محتاجا
الى علة وقسم آخر الى اخرى وهذا بخلاف المنع الشخصي فانه لما لم يقبل القسمة والتخصيص
تعين احتياجه في نفسه الى كل منهما واستغناؤه عنه لكون الآخر مستقلة وقول
المجيب استغناؤه عن العلة مطلقا اراد بالعلة هذه العلة المعينة لا الاطلاق
متعلق بالاستغناء لا بالعلة كما فهمه صاحب المواقف ومعناه الاستغناء في كله
اعم من ان يكون باشياء عن خصوص المعلول او عن خصوص العلة وح ينطبق
على ما وجهه الشارح فتامل قوله لا نسلم في اثبات المدعى وهو امتناع اجتماع
علتين مستقلتين بالشخص على معلول واحد شخصي وذلك لان الجواب الذي ذكره في دليل
امتناع توارد العلتين المستقلتين على المنع النوعي ظاهره غير مشترك بين دليل امتناع
توارد العلتين على معلول شخصي ودليل امتناع التوارد على معلول نوعي كما زعمه
صاحب المواقف ثم لا يخفى ان هذا الايراد من الاستاد بعينه هو المذكور سابقا
وما اجاب به عنه فهو وارد هناك بان يراد بالاحتياج الاستناد وبالاستغناء عدمه
فيلزم الاستناد الى كل منهما لكونهما علة وعدم الاستناد اليهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
اي بالاستناد والنقض الذي اورده المستند ههنا ان ما ذكره يقتضي ان يكون كل صورة
تعدد العلل المستقلة العلة هي القدر المشترك وهو معنى عام كيف يكون علة لشخص معين
كما مر عند نقل كلام الشيخ انا نريد ان لو كان تعددها باعتبار تعدد الشخص ونؤيد

فلا يستدل
بل انما قالوا ان فاعل الحوادث انما هو المبدأ الفياض اي العقل الفعال او هو
ولا يتغير قوله بدون ان يحصل امرا وامرا وامر يحصل منه التحصيل الآخر لانه يستهر
فيما بينهم ان تحصيل الحاصل بتحصيل آخر بل التحصيل محال لا مطلقا لانا نقول
قيد التحصيل للاحتراز عن تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ضرورة ان تحصيل
الحاصل يحصل آخر مقارن لذلك التحصيل ايضا فح وان صدر من نفس ذلك
المصدر وما ذكرنا من قولنا وان صدر من نفس ذلك المصدر ظهر انه لو قال
بدل قوله بدون ان يحصل امرا لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل لكان اشمل
الا ان يحمل الامر على ما يتناول التحصيل قوله وكانه حسبانه لحيث الى آخره
الزعم على الشارح مستبعد جدا والاظهر ان يقال مراد الشارح ان قيام الوجود
بالمهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود والعدم ولا بشرط الوجود انه هي
اما الاول فظ واما الثاني فلان اتصاف المهية بالوجود لو كان في الواقع
لتوقف على اعتبار الذهن وتصور المهية ونحن نعلم قطعا ان زيدا مثلا موجود
في الخارج ولا يتوقف اتصافه بالوجود الخارجي على ان تصوره احد ويصفه بالوجود
وح فالحوادث موجودة المهية ليس بقيام الوجود بها واتصافها بالوجود بل بجعل
الفاعل كما سبق تحقيقه في كلام الاستاد وبعد تعلق الجعل بنفس المهية فالعقل ان ينتزع
منها الوجود ويصفها به على ما سبق تفصيله في كلامه رحمه الله هذا وارد نعلم امتياز
الوجود الخارجي عن المهية بحسب الخارج ان يكون تحقق المهية وتحصيلها في الخارج بالوجود
الخارجي ومعلوم بالضرورة ان عروض امر لشيء في الخارج انما يتصور اذا كان
تحقق هذا الامر ونفوذه بدون هذا العارض وليس للوجود الخارجي بالنسبة الى المهية كذلك
سائر العوارض وبما ذكرنا اندفع ان العمى وجميع لوازم المهية مما لا يكاد يعتبار لا يمتاز
عن معروضاتها في الخارج ضرورة ان امتيازها عنها في الخارج فرع تحققها فيه مغايرا
لتحقق المهية مع علم ان يكون اتصاف المعروضات بها في العقل دون الخارج وذكر
من معنى عدم الامتياز وعبر عنه الاتحاد بالتعليل بارة وبالحط اخرى وهو مستفاد من كلامه

بالتعليل

سلمنا لكن الاول ان المعلولية المضافة للعلية بمعنى الايجاد لو كانت من العوارض
الخارجية لتأخرت عن وجود المعلول المتأخر عن الايجاد ويلزم تأخر المتضايفين
عن الآخر وهو محال لما صرحوا به من انهما معا في الخارج وفي الذهن لا علاقة بينهما
بعلية احدهما للآخر بل تلازمهما لكونهما معلولي علة واحدة الثاني ان تأخر الايجاد
عن وجود العلة في الخارج لا يدل على كون الايجاد من العوارض الخارجية اذ المعتبر
في العوارض الخارجية ان يكون الخارج ظرف الوجود لا مجرد ما هو خارج عن الوجود
الخارجي اذ يجوز ان يكون ظرف العروض هو الذهن لكن بشرط الوجود الخارجي للمعروض
في كون العروض الذهني حقيقيا لا فرضيا لان هذا الاتصاف انما كان واقعيا
اذ صح انتزاع الصفة عن الموصوف بحسب الخارج فتأمل ثم لما كان الاحتمال في
شك العقلي صارت العلية بهذا الاعتبار من العوارض الذهنية قوله ان اراد
استلزام امتناع التسلسل للتسلسل في كلامه رحمه الله ما دفع هذا الايراد وما ذكره
قوله من البين انه لا يمكن ان يكون اه حمل رحمه الله الحيثية في كلام الشارح
على التعليلية نظرا الى لفظ المثبت والريب الواقع في كلام الشارح فاعترض
بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يصحح اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية
التقييدية بان يكون الموضوع مع قيد محلا لاحد المتقابلين ومع قيد آخر محلا
لآخر فيختلف محل المتقابلين ولك ان تجعل الحيثية في كلام الشارح تقييدية
فيختلف به محل المتقابلين مع بقاء الدور بحاله بان يكون الافتقار والافتقار اليه
كلاهما من حيثية واحدة ويكون المحل مع قيد الافتقار محلا للامكان ومع قيد الافتقار اليه
محلا للوجوب فالامكان قيد المحل والموضوع على وجه ما لعارض اطلق المثبت
والريب فان قيل تنافي الوجوب والامكان مسلم لتنافي الافتقار والافتقار اليه
لان الافتقار ملزوم للامكان والافتقار اليه ملزوم للوجوب وتنافي اللازمين ملزوم
لتنافي الملزومين قلت هذا مع انه تغيير للدليل المذكور كما لا يخفى يرد عليه انا لا نسلم ان تنافي
اللازمين مستلزم لتنافي الملزومين بل انه اذا حصل لا يجوز اجتماعهما من جهة واحدة لا لان الافتقار

لا معارضة

لا معارضة الشئ المعارض من مقام السائل بالنقاد لانا نقول لو سلم التعاقب بينهما نقول
فلا حاجة الى التوسل بالوجوب والامكان بل يكفي ان يقال الافتقار والافتقار اليه متنافيات
لا يجوز اجتماعهما الا من حيثيتين فلا يكون هناك دور واعلم ان الدليل الاول والثاني في
عام متناول العلة المستقلة وغيرها بخلاف الثالث لانه مخصوص بصورة تحقق الدور بين
العلة المستقلة ومعلولها لان نسبة المفتقر اليه الى المفتقر انما تكون بالوجوب
اذا كان المفتقر اليه علة مستقلة اذ عند تحققها يجب وجود المعلول ويمكن جعله عاما
شاملا لغير العلة المستقلة بان يقال المفتقر اليه قد يجب عند وجود المفتقر والمفتقر
لا يجب عند وجود المفتقر اليه اه فالافتقار المستلزم لجواز الوجوب والافتقار
لامتناعه ولا يخفى المنافاة بين الجواز والامتناع وسيرد نظيره في مبحث ان
الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شئ واحد وما عليه وما فيه على قول
الامام ان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لانه اذا تحقق التغاير ولو بالاعتبار
اندفع الدور والجواب ان كل تغاير اعتباري يكفي لتحقق النسبة لا يكفي لاندفاع
الدور مثل التغاير بحسب الملاحظة والالتفات ففي صورة تحقق التغاير بين طرفي
الدور بهذا التغاير تحقق الدور المستحيل ولا يمكن ابطاله بهذا الدليل لانه مبني على
ان النسبة لا بد في تحققها من التغاير في الجملة وقد تحقق على ما فرضنا قوله
ولا يجري مثل ذلك في التقرير الذي زيفه الامام فان قيل هذا الايراد ليس بما ذكره
الامام على الدليل المشهور والقاضي ليس بصدد تتميم دليلهم وتصحيحه بحيث لا يرد
عليه شئ بل ليس غرضه الا ان الايراد الذي اورده الامام على دليل العموم
مشترك الورود بين دليلهم ودليله المرضي عنده قلت مراده رحمه الله
ان ايراد الامام ما له هذه وتفصيل المقام ان كلام الامام يحتمل وجهين
الاول ما فهمه الشارح على ما ظهر من حاشيته المكتوبة هاهنا وهو ان التالي
بطلانه هو تقدم الشئ على علته وهو بعينه الشئ لعلية الذي
وقع النزاع في بطلانه فيكون بعض التالي عين المقدم فيلزم المصادرة وهل هذا
الا مصادرة على المطلوب والظاهر ان القاضي انه حمل كلام الامام على هذا الوجه

الثاني ان التقدم لما كان بمعنى العلية فتالى المتصلة المذكورة وهو تقدم الشيء
على علته عين التقدم وهو علية الشيء لعلته الذي هو معنى الدور حقيقة ووقع النزاع
في بطلانه والمحذور المترتب عليه مترتب على نفس التقدم فلا حاجة الى ادعاء
استلزام التقدم له والاستاد حمل كلام الامام على هذا المعنى لتصحيح ولا يخفى
ان دفع ايراد القاضي بحمل كلام الشارح على الوجه الثاني كما حمله الاستاد الامام صح
لا يتوقف على اختيار الشق الثالث بل يحصل باختيار الشق الثاني فاختيار الاستاد
الشق الثالث مبني على ان ليس الوقف في الواقع عبارة عن امتناع الانفكاك
مع التأخر بل نفس التأخر الذي هو المعلولية والحاصل انه لا حاجة على تقدير
اتحاد معنى التقدم والعلية الى اخذ التقدم بل يكفي ان يق لو كان الشيء علة
لعلته لزم علية الشيء لنفسه وهو باطل ولا يخفى ان هذا الايراد على دليل الامام بان يق
افتقار كل منهما الى الآخر هو عين الدور ويكفي ان يق على تقدير الدور يلزم افتقار الشيء الى
نفسه لان هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود وهو جائز شائع عندهم نعم يمكن
ان يق اخذ التقدم في دليل القوم بغير لفظ العلية لتوضيح له حتى يظهر المخلف لان
علية الشيء لنفسه بطلانه ليس ظاهرا الا انه يتقدم الشيء على نفسه او يلزم له
وتقدم الشيء على نفسه بطلانه بديهي وبملاحظته انه في قوة اجتماع النقيضين لان الشيء
لما كان متقدما على نفسه ففي مرتبة وجوده يكون موجودا ولا يكون قوله
به بحث حمل الاستاد كلام الشارح على انه اختيار الشق الثاني من الشقين الذين
اوردهما الامام على انه اختيار الشق الاول منهما كما صرح الشارح في الحاشية لان
الامام في الشق الثالث طلب اثبات معنى للفظ التقدم مغاير للعلية والشارح
تصدى لاثبات معنى التقدم وفي الشق الاول اورد وحدث كون الثاني الى الآخر
يدعي بطلانه عين المتنازع فيه الشارح لم يتعرض له فلو كان كلام الشارح
محمولا على اختيار الشق الاول لزم في الكلام ترك المقصود وذكر غير المقصود هذا وما حمل
المعنى الصحيح للترتب على نفس المترتب حمل المترتب في كلام الشارح معنى العطف

عطف

عطف العطف عليه عطفا تفسيريا بقرينة تعلق الجار والمجرور به ضرورة ان الترتب
الواقعي بين العلة والمعلول ليس بالفاء بل العطف انما هو بالفاء ثم لا يخفى
يرد انه على الشق الثاني بعد حمل كلام الشارح على اساس الامر الزائد لا يفيد الاثبات
المذكور الذي هو المط ويمكن ان يتكلف في توجيه كلام الشارح على وجه لا يرد
عليه لزوم لغو ولا ترك مقصود بان يق باختياره للشق الاول يفهم منه
جعله التقدم والعلية بمعنى واحد وما عرضه لحدوث المتنازع فيه فلا وما اليه الانما
لطفا يلحض الدليل واما انه يتصدى لاثبات الامر المصحح فالجواب انه تصدى بعد
لهذا الاثبات لتحقيق المقام وتوضيحه لا لان بناء الجواب عليه يعني هاهنا شيء وهو ان
ايراد الشارح يندفع بما قررنا في توجيه كلام الامام على ما حمل الاستاد كلامه
لكنه ترك هاهنا اكتفاء بما ذكره سابقا في دفع كلام القاضي قوله وان فرض
كفايتها على تقدير وجودها لا يخفى ان قوله فان العلة القريبة للشيء كافية في
تحققه وان لم يوجد البعيدة يحتمل وجهين احدهما ان العلة البعيدة لا دخل لها
في المعلول بل يكفي لتحقق المعلول العلة القريبة وبناؤه على ان هذه العلة البعيدة
لا يصل الى المع فلا يتوقف المعلول على تأثيرها فلا يكون علة له ومعنى قوله
وان لم يوجد العلة البعيدة ان وجودها غير محتاج اليه فالجواب ان المع
لما يتوقف عليه تأثير القريبة المتوقف على تأثير البعيدة كان بالضرورة متوقفا
على تأثير البعيدة في الجملة لكن لا على تأثيرها في المعلول بل في القريبة وثانيهما
انه اذا فرضنا انتفاء البعيدة ووجود القريبة يتحقق المعلول ح البتة بدون البعيدة
فلا يحتاج اليها كما لم يحتج على تقدير عدمها فالجواب ان المدعى كون المحتاج الى
المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وهذا لا ينافي عدم الاحتياج على
تقدير ح ولكن ان يمنع وجود المع على تقدير انتفاء البعيدة ووجود القريبة قوله والا لزم
تخلف الشيء عن علته القريبة قلنا المع جاز ان يستلزم محالا آخر وذلك انتفاء
البعيدة ووجود القريبة ح تامل هذا واما الاستاد فحمل قول المعترض وان لم يوجد البعيدة

على الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما فاجاب بوجهين احدهما انه على تقدير
انتفاء السعة وجود العرية ان لزم كفاية العرية لكن لا يلزم كفاية العرية في الواقع
ونحن انما ندعي كفايتها في الواقع وما بينهما ما داوما اليه بقوله وان فرض كفايتها
على تقدير وجودها وثانيهما انه لا يلزم كفايتها على التقدير لان الفرض يتعلق بالشرطيه
ويكون اشاره الى منعها ويكون كلمة ان في قوله وان فرض للوصل قوله
وتحققه موقوف على مقدمه الخ لقائل ان يقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع
تحقق الحوادث فانه ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون قديما بل لا بد ان
يكون حادثا فالواجب تعالى لا يكون علة تامة للحادث ثم اذا عرفت هذا
فنقول ان سلسلة الحوادث باسرها ليس بممتنع لان امتناع عدمها ليس لذاتها
وهو ظاهر ولا لاستلزام عدمها لعدم الواجب لذاته اذ المفروض ان الواجب ليس علة
تامة لشيء منها ولا لاستلزام عدمها لعدم الواجب لغيره اذ على تقدير انتفاء جميع
الحوادث لا يتحقق واجب بالغير لان الواجب بالغير انما يجب بعلته التامه وقد عرفت
ان ليس الواجب ولا شيء من القدماء علة تامة للحادث اصلا والحوادث انتفاء الحوادث
باسرها مستلزم لانتفاء الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان
الحوادث المسلسلة وان كان كل واحد منها حادثا لكن القدر المشترك منها المحفوظ
بتعاقب الافراد قديم كالقدر المشترك بين الصور المحفوظة بتعاقب افرادها والقدر
المشترك بين الاوضاع المحفوظة بتعاقبها الى غير ذلك وانتفاء جميع الحوادث في صورة
انتفاء النوع الذي هو قديم هو انتفاؤه مستلزم لانتفاء جميع الواجب تعالى لما تقرر
عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان عدمه مستلزم لعدم الواجب تعالى وانتفاء
جميع الحوادث مستلزم لانتفاء الحركة وهو محال وهذا الخلاف ما كنا فيه اذ المفروض
ان عدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يلزم محال اصلا هذا والجواب انه ذلك على
اثبات ملازمة بين توالي سلسلة الممكنات الى غير النهاية وعدم امتناع تلك
السلسلة باسرها واستناد بعض التالي لبعض بعض المقدم لكن المقدم الاستثنائيه

المسلم لانتفاء الزمان ح

استلزام

مطويه لظهورها فلا يصح اخذ التالي في اثبات الملازمة حيث قال اذ لو جميعها
غير ممتنع لانه ان اريد صدقها في نفس الامر فلا يصح استثناؤها بعضها وان اريد صدقها
على تقدير الترقي منتصرين الملازمة فلا يصح اخذها في اثباتها وعدم تحقق الواجب بالغير على
التقدير المفروض يحتمل امرين احدهما عدم وجود ما هو واجب لغيره وذلك لان وجود
انما يكون اذا امتنع جميع انحاء عدمه وقد عرفت انه ليس كذلك وثانيهما انه لا يتصف شيء
في نفس الامر بوجوب الوجود بالغير وذلك لان اتصاف شيء بوجوب لان اتصاف شيء
بوجوب الوجود انما يصح اذا امتنع جميع انحاء عدمه قوله لا يمكن وقوع كل واحد من احدى
السلسلتين اي السلسلة الناقصة على ما صرح الشارح وح لا يتوجه منع الملازمة وبعد تسليمها
لم يتم الدليل لجواز ان يكون زيادة الكل على الاخرى في الاوساط بان يتحقق بما بين تلك الاحاد
واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الاجزاء والجواب ان يقال في جواب النقض على تقدير
عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لانه لا انطباق كما زعم الشارح لجواز ان
يكون زيادة الزائد في الاوساط لا يخفى انه على تقدير عدم الترتيب لا يكون هناك طرفي ووسط
اذ لا يتميز الافراد ح بل الحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لان المراد بالتطبيق ان يجعل
العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى حتى ينتقل الزيادة الى
الطرف الغير المتناهي وتعين الاجزاء وامتياز بعضها عن بعض انما يتحقق بصورتها
وقوله التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاجزاء بالتفصيل الخ فيه نظر لان التطبيق بالمعنى المراد
منها كما قررناه موقوف على امرين امتياز الاجزاء بعضها عن بعض وجعل العقل
كل معين من احدهما بازاء معين من الاخرى ولكن نسلم ان الجعل المذكور لا يتوقف على
الملاحظة التفصيلية بل يكفي فيه الملاحظة الاجمالية ومن هذا الاجمال لا فرق بين صورة الترتيب
وعدم الترتيب لكن يتحقق الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان في صورة الترتيب يتحقق الامتياز
بين الاجزاء فلا حاجة الى عمل العقل بخلاف صورة عدم الترتيب فانه لما لم يكن امتياز
بين الاجزاء في نفس الامر فلا بد ان يكون الامتياز باعتبار العقل وكما ان الامتياز بين
الاجزاء الغير المتناهية بحسب العقل انما يتصور بملاحظة العقل اياها بالتفصيل ومنه اشترط

يتم الاولى

الترتيب بالتطبيق

الاحاد

الملاحظة التفصيلية في التطبيق في صورة عدم الترتب شرط لا لاجل تحقق الامتياز وان تحقق
الترتب لا لاجل ان الجعل المذكور يتوقف على الملاحظة التفصيلية حتى يتوقف انه لا يتو
ولو توقف فلا فرق بين صورتي الترتب وعدمه هكذا ينبغي تحقيق المقام ههنا كلام وهو
ان ههنا لما يتوقف على الترتب بين الاحاد وان يكون بعضها اولا وبعضها ثانيا — التطبيق صح
وبعبارة اخرى ان يكون بعضها متقدما وبعضها متاخرا فنقول في صورة
التعاقب مثلا الحادث اليومي اذا كان متصفا بالتاخر بالاضافة الى الحادث
الذي كان امس وذاك بالتقدم وانهما متضايفان حقيقيان فلا يخ اما ان يتصف
الحادث الامسي بالتقدم في اليوم على الحادث اليومي فعلى الثاني يلزم انفكاك
احد المتضايفين عن الآخر وعلى الاول فان بقي الحادث الامسي فيلزم الاجتماع هف
وان لم يبق يلزم ان يكون الاتصاف بالصفة الوجودية منفكا عن وجود الموصوف وان تحقق
وصف التقدم بدون ان يكون وصفا لشيء عارضا له لزم استقلال الصفة بل
الاضافة في الوجود هف فان قلت لعل الحادث الامسي متصف باليوم بالتقدم
على الحادث اليومي لا في الخارج بل في الذهن كما قالوا في اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم
والتاخر فيما يمتنع اجتماعهما في الوجود فيها وان لم يمكن اجتماعهما في الوجود لكن يمكن
اجتماعهما في الذهن وكذا القول ههنا قلت ان كان ذلك في الوجود الذهني التفصيلي
فلم ان يكون الذهن مدركا لامور غير متناهية مفصلا وذلك ممتنع عندهم بحسب حدوث
النفس وان كان في الوجود الذهني الاجمالي فمقبول لا امتياز فيه فلم يتميز بعضها
بان يكون متقدما وبعضها بان يكون متاخرا قال الامام في نهاية العقول اني كنت
مترددا اربعين سنة في ان برهان التطبيق هل هو جار في صورة التعاقب حتى ظهر لي
بعد مضيها انه جار فيها وانا اقول كنت مترددا في ذلك مدة قليلة حتى ظهر لي
انه ليس بجار فيها ولا يخفى ان الحق هو هذا اذ لا مخلص في فيضان الحادث عن القديم
عن القول بالتسلسل على سبيل التعاقب دفعا للزوم التخلف عن [illegible] وقد ذكره
الشريف انه لا بد من التزام التسلسل على سبيل التعاقب عند الحكماء في ذلك في الحركات والاوضاع

الفلكية

[illegible] صح

الفلكية وعند اهل الشرع ذلك في تعلق الارادة ويلزم المتكلمين القول بتحقق
التعاقب مع انه خلاف مذهبهم هكذا ينبغي تحقيق المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
قوله واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتبار لانهم وذلك لان التطبيق مشروط فعلى
تقدير التطبيق لا يكون الزيادة في الاوساط هذا فان قلت الحوادث المتعاقبة المتسلسلة
امكن تطبيقها على سلسلة اخرى ويكفي في تطبيقها وجود كل واحد من كل واحدة منهما في اوقاتها — [illegible]
المعينة المتعاقبة فيجري البرهان ههنا قلت صحة التطبيق لا بد من وجود آحاد
المنطبقين على نحو التعدد والامتياز اما في الخارج او في الذهن وهما محالان لان
اذا التطبيق انما يصدر عن العقل في زمان متناه وجمع تلك الآحاد الغير المتناهية المتعاقبة فيه
لا يكون موجودة في زمان متناه وكذا لا يمكن للعقل ملاحظتها تفصيلا لتحصيل التعدد
والامتياز في مثل هذا الزمان ووجود كل واحد في الاوقات المتعاقبة على زمان التطبيق لا يفيد
لانه يرجع الى التطبيق المعدوم اذ الوجود ضروري في التطبيق في حصول التطبيق من وجود
آحاد المنطبقين حين التطبيق وانه لا بد في الانطباق من وجود مجموع الآحاد وذلك
المجموع لا يمكن وجودها لان ذلك المجموع لم يكن موجودا قبل الحادث الآخر وبعده
لم يبق شيء منه وعند القول بوجودها في مجموع الاوقات على سبيل التدريج دون
كل واحد واحد من اجزائها كما قيل في وجود الحركة القطعية على ما ذكروا ان [illegible]
يدفعه ان وجود الكل في جميع الاوقات على هذا النحو يسلم وجود الكل موجودا في تمام اوقاته
وفيه بحث اذ يكفي لوجود مثل هذا الكل وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لا في نفسه
فتامل جدا فان هذا من غوامض هذا البحث وللكلام من الطرفين مجال واسع
وقد قال ههنا كلام وهو ان التطبيق لما يتوقف على الترتب بين الآحاد وان يكون
لبعضها اولا ولبعضها ثانيا فاقول في صورة التعاقب مثلا الحادث اليومي
اذا كان متصفا بالتاخر بالاضافة الى الحادث اليومي الذي كان امس فظ
ان التقدم والتاخر متضايفان حقيقيان فلا يخ اما ان يتصف الحادث
الامسي بالتقدم في اليوم على الحادث اليومي اولا فعلى الثاني يلزم انفكاك احد المتضايفين عن

عن الآخر وعلى الاول فان نفي الحادث الاسمي مستلزم الاجتماع ايضا وان لم ينف
لزم ان يكون الاتصاف بالصفة الوجودية منفكا عن وجود الموصوف وان تحقق وصف
التقدم بدون ان يكون وصفا لشيء عارضا له لزم استقلال الصفة بل الصفة
في الوجود ايضا فان قلت لعل الحادث الاسمي يتصف اليوم بالتقدم على الحادث
اليومي لا في الخارج بل في الذهن كما قالوا في اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر
مع امتناع اجتماعها في الوجود وان لم يمكن اجتماعها في الذهن فكذا القول ههنا قلت
ان كان ذلك في الوجود ~~وان لم يمكن اجتماعها في الذهن فكذا القول~~ مدركا كالامور متشابهة
مفصلا وذلك مح سيما عند صدور البعض وان كان في الوجود الذهني الاجمالي
فمقبول لا امتياز فيه فلم يتميز بعضها بان يكون مقدما وبعضها بان يكون
متأخرا قال الامام في نهاية العقول اني كنت مترددا في ذلك مدة طويلة حتى
ظهر لي انه ليس بجار فيها ولا يخفى ان الحق هو هذا اذ لا مخلص في بيان الحادث
عن القديم عن القول بالترتب على سبيل التعاقب طريق دفعا للزوم التخلف عن
التام وذكر قدس سره الشريف انه لابد من التزام الترتب على سبيل التعاقب
فعند الحكماء ذلك في الحركات والاوضاع الفلكية وعند اهل الشرع ذلك في
تعلقات الارادة ويلزم المتكلمين القول بتحقق الترتب على سبيل التعاقب مع انه خلاف مذهبهم
فكذا ينبغي تحقيق ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قوله ولا يجدي النفع في السند
اما في الاول فلما ذكره آنفا من ان الوجود الاجمالي يكفي للتطبيق وقد عرفت ما فيه
واما الثاني فلان الترتب ممكن فيقدر فرض وقوع هذا الممكن حتى يظهر التخلف ولا يخفى انه
يمكن منع امكان الترتب كمنع امكان وقوع بعض بازاء بعض وقوله وما ذكره الخصم
جواب لسؤال تقرير السؤال ان ما ذكره الخصم من جواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما
بازاء واحد من الاخرى يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل واحد منهما بازاء واحد من الاخرى
وذلك لان الجواز بمعنى الامكان الخاص كما هو المتبادر اذا تعلق بطرف يستلزم جواز الطرف
الآخر ومعلوم ان في صور التطبيق لا يخلو الحال من احد امرين وقوع كل واحد بازاء واحد

الذهني التفصيلي
عزم ان يكون الذهن صح

ووقوع آحاد كثيرة بازاء واحد فاذا جاز الثاني جوازا خاصا جاز الاول الى السؤال
وان امكن دفعه باختيار ان المراد بالامكان الامكان العام منع ان الحال منحصر
في الامرين المذكورين لكنه رحمه الله لم يتعرض له لانه انما هو مبني على العدول
لان الواقع ان المراد من الجواز في مقام سند المنع هو الاحتمال العقلي لا الامكان
العام ولا الامكان الذاتي قوله وتمسك برهان التضايف الذي يأتي
بعده وتمام معارا ان كيف وبرهان التضايف ربما يتوهم انه لا يجري في الكمالات
الاسم من الطرفين انما يجري فيما كان التسلسل من جانب العلة فقط او المعلول فهو انما
البرهان يجري في الصورتين كما يظهر عند التأمل قوله وقد قرر الشيخ في
الشفاء هذا البرهان هكذا اي فان قلت يرد عليه ان الوسطية والطرفية
ههنا انما هو باعتبار العلية والمعلولية لا باعتبار الوضع وقد قرر الشيخ ان كل السلسلة
علة للمعلول المحض ومعلول للاجزاء فاحد طرفيها هو المعلول المحض والآخر ايضا
قلت الشيخ يطلب للسلسلة المفروضة طرفين خارجين عنها وقد تحقق احدهما وهو
الممكن المفروض دون الآخر ويعرض عدم التناهي الخارج عنها واراد بمعلولية
السلسلة معلوليتها للفاعل الخارج عنها وذكر احتياجها الى الاجزاء لا باعتبار
احتياجها اليه بناء على ان كل محتاج الى شيء لابد له من فاعل لما تقرر عندهم وذكر
رحمه الله مرارا ان الفاعل ضروري في جميع المعلولات نعم يرد عليه ان المسلم ان
كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط لابد له من طرفين
خارجين عنه ولا يتم ان السلسلة الغير المتناهية كذلك لان حكم الكل المجموعي قد يخالف
حكم الكل الافرادي وهذا ما ذكره الاستاد بعينه واجاب بدعوى البداهة في عدم
الفرق بين الحكمين ههنا فان توضيحي في هذا المقام فانما يمكن بوجه على
منع البداهة لو امكن ولا يخفى ان بنا ايراد الاستاد على الشيخ والجواب عنه
على حمل كلام الشيخ على انه يطلب للسلسلة المفروضة طرفين خارجين عنها ولا قطع وسطيه
السلسلة المفروضة بالنسبة الى الممكن المفروض وهو المعلول المحض والآخر مع

العام انه يجوز ان لا يقع بازاء واحد
من الاخرى فيحمل احتمال الامكان صح

لم يستدل على علته الشيخ واشتبه فعلم ان الاستاد حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا وبعد
الحمل عليه لا مجال للايراد المذكور واعلم انه يمكن دفع الايراد الذي ذكره الاستاد
بوجه آخر وهو ان تلك السلسلة لما كانت معلولة لابد لها من فاعل مستقل لا يكون
جزء الجملة لما تقرر عندهم ان الفاعل المستقل للمركب لا يجوز ان يكون جزءا له ولا نفى
وهو ظ محققة وسطيتها بالنسبة الى طرفين خارجين مع انه لم يتحقق الا احدهما ولا يتوهم
ان هذا الدليل ح يرجع الى الدليل الذي يحكى في المتن لان في الدليل الآتي لم يعتبر المعلول
المحض من السلسلة وليس المحذور فيه تحقق الوسط دون الطرف بمجرد الاشتراك بين الدليلين
في بعض المقامات لا يجعلهما واحدا وهو ظ قوله قلت حاصل الدليل ان فاعل الممكن
لا يكون [illegible] اذا كان المقصود من ابطال التسلسل بهذا الدليل اثبات الواجب فلا حاجة الى ابطال
الدور والتسلسل ولا بعد اثبات الموجود الخارج عن السلسلة لان هذا الموجود علة لكل واحد
من آحاد السلسلة فلا يستند الى علة داخلة فيها اي ويلزم خلاف المفروض اذ
بهذا الدليل يمكن اثبات الواجب بدون هذه المقدمات بان يقال لو لم يكن في
الوجود واجب الوجود بالذات وانحصر الموجود في الممكن فنقول لا شك ان جميع
الموجودات الممكنة بحيث لا يشذ موجود ممكن فلابد له من علة موجدة ولا يكون
تلك العلة عين هذا المجموع لما تقرر عندهم فتعين ان يكون خارجا عنه والموجود الخارج
عن مجموع الممكنات هو الواجب لانا نقول لا شك في ان هذا الدليل اخصر مقدماته
اقل لكن لا يلزم منه ان يكون الدليل المشتمل على تلك المقدمات بعض المقصود
كيف وفي الدليل المبني على ابطال الدور والتسلسل لا يوجد جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يشذ الموجود الممكن ويصل الكلام الى علة العلة حتى يرد على هذا
اذا ثبت الاحتياج الى امر خارج عن السلسلة لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان
يكون خارجا عن السلسلة المعينة المفروضة وداخلا في سلسلة اخرى واذا اريد اثبات
الواجب بهذا الدليل من غير ان يتمسك بابطال الدور والتسلسل يحتاج الى اخذ جميع الممكنات
سلسلة واحدة ح اذا ثبت الاحتياج الى علة للسلسلة عينها لابد ان يكون و[illegible]

ولا يتوقف ذلك على كون تلك الممكنات متسلسلة بل يثبت المط وهو الى علة خارجة
على تقدير [illegible] وعلى تقدير الدور بل على تقدير عدم الدور [illegible] فان قلت
اذا كان المقصود ابطال التسلسل فلا حاجة الى اخذ وجود السلسلة بل يكفي ان
مجموع السلسلة ممكن لكونه مركبا من الممكنات فلابد من علة مستقلة لا يكون
جزءا بل يكون خارجا وهذا الخارج لابد وان يكون علة لجزء المجموع ايضا قلت
لعل اخذ وجودها بناء على ان بعضهم ذهب الى ان الممكن في الوجود يحتاج الى
العلة لا في العدم وسيجي في الحاشية ان شاء الله قوله اذا فسر العلة المستقلة لا يخفى
ان مقتضى هذا التفسير يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة المستقلة ولم يقل به احد
فلم يصح هذا التفسير على اصطلاحهم اللهم الا ان يطلق لفظ العلة المستقلة على
اصطلاح آخر وعلى التجوز واراد بقوله ومن ههنا يعلم انه لو اريد الفاعل
بالحقيقة انه يعلم مما ذكر في تفسير العلة انه لو اريد بالعلة في الدليل الفاعل بالحقيقة لم يتوجه
ما ذكره الشارح بقوله قيل ان اراد بالعلة التي لابد منها ههنا لانا نختار ان
المراد الفاعل لكن لا مطلقا بل الفاعل بالحقيقة وح يندفع قوله يجوز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير مبني
على ان فاعل السرير هو النجار وحده وليس كذلك بل فاعله حقيقة
هو فاعل الهيئة وفاعل الخشب وقوله ولعل مرادهم من الفاعل المستقل
المعنى بعينه آخر للفاعل المستقل وقوله فيندفع المعارضة المذكورة متفرع على
التفسيرين معا واراد بالمعارضة المذكورة ما ذكر في الشرح بقوله وعلى تقدير
الفاعلية بان العلة المستقلة للمركب لكن المعارضة المذكورة لا يندفع بالكلية اذ لنا
ح ان نقرر المعارضة ان الفاعل بالحقيقة للمركب لو لزم ان يكون فاعلا لبعضه
لكل واحد من الاجزاء لزم ان يكون فاعل الهيئة وهو فاعل الخشب بعينه وليس كذلك
بل الظاهر ان فاعل الهيئة هو النجار كل واحد وفاعل الخشب شي آخر قوله فاعل
الجملة يعتبر الى علتي مجموع علل الآحاد وهو غير علة كل واحد منها اي غير كل واحد من

العلل انت خبير بان كلامه رحمه الله مبني على انه لو سلم ان الدليل موقوف على
المقدم او رد عليها المنع وكان في صدد اثباتها وذلك لانه حمل عدم علل الاحاد
على عدم كل واحد من علل الاحاد وما ذكره الشارح بقوله وما قيل مبني على انه
لم يسلم ان الدليل يحتاج الى احد تلك المقدمة بل ما يوقف عليه الدليل احتياج
الجملة الى علة فان الترديد المذكور يجري ههنا وذلك مبني على عدم علل الاحاد على عدم
المجموع فكل منهما له وجه صحيح لكن لا يذهب عليك ان الاصوب ان يردد في علل الاحاد
ويجاب بكل شق بما يناسبه على ما عرفت مفصوده قوله الظاهر ان مقصود
المصنف رحمه الله اثبات تكافي النسبتين في طرفي النقيض بتكافي نسبتي العلية
والمعلولية في جانبي الوجود والعدم معا وانما زاد لفظ معا لافادة ان كل ما هو علة
بحسب الوجود فهو بعينه علة بحسب العدم وبالعكس وكذا كل ما هو معلول بحسب الوجود
فهو بعينه معلول بحسب العدم وبالعكس وتوجيه الشارح خال عن تلك الافادة
لانه انما يدل على ان علة الوجود في الوجود وعلة العدم في العدم ولا يدل على ان
هذا العدم لا بد ان يكون عدم ذلك الوجود ملفظة معا على ما وقع في بعض النسخ
لا يخلو عن ركاكة ولعلها استعملت استعمال كلاهما بين المعطوفين بقوله يعني
ان كل ما هو علة للشيء لوجوده اي وجوده من حيث انه علة لوجود المعلول وعدمه
من حيث انه علة لعدم المعلول وكذا ما هو معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها واراد
بالوجود والعدم الوقوع وعدمه فيشتمل عدم المانع فانه وقوعه علة لعدم وقوع المعلول
وعدم وقوعه علة لعدم المنع وليس عدم العلة عين الوجود حتى يستند العدم الى الوجود
على ان المحقق ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة المستقلة التي هي مجموع
عدم عدم المانع لا الى عدم المانع بخصوصه على ما قرره الاستاد ثم قال رحمه الله
اي معنى ما وجهنا كلام المص حيث فسرنا التكافي بالتكافي في جانبي الوجود والعدم
معا المعنى الذي ذكرنا من العلة والمعلولية على اطلاقهما اي ههنا يشمل جميع انواع
العلل من الفاعلية والمادية والصورية وغيرها والمص بالفاعلية كما كان مقتضى توجيه

الشارح لا على عمومها اي لا على وجه يشتمل خصوصيات العليات مثل العلة المستندة
الى خصوص الوجود والعلة المستندة الى خصوص العدم فان ذلك اي المعنى الذي ذكرنا
لبيان المعنى المذكور حيث اشرنا بقولنا يعني ان كل ما هو علة للشيء فوجوده علة لوجود
المعلول لا يستلزم ان يكون الحال اي الحكم في خصوصيات العليات اي العلة
المستندة الى خصوص الوجود والعلة المستندة الى خصوص العدم كذلك
اي التكافي في الوجود والعدم معا بالمعنى المذكور حتى يتوجه ان يقال ان العلة
المستندة الى خصوص الوجود انما يعرضها التكافي في الوجود فقط بالنسبة
الى المعلول المستندة الى خصوص وجود المعلول وكذا العلة المستندة الى خصوص
العدم لا يعرضها الا التكافي في العدم فقط بالنسبة الى المعلول المستندة
الى خصوص عدم المعلول ولا يعرض شيئا منهما التكافي في الوجود والعدم معا
بل هذا المعنى انما يعرض للعلة المستندة الى الذات من حيث هي مع قطع النظر
عن خصوص الوجود والعدم والحاصل انه لما فسر التكافي بالتكافي في الوجود
والعدم معا بالمعنى الذي صار الكلام محال ان يتوهم ان التكافي في الوجود
والعدم معا بهذا المعنى لا يعرض لشيء من خصوصيات العليات والمعلولات فيبين
المقصود ويفوت معنى ان كل ما هو علة انما يندفع ثم قال ولا يرد ما اورده الشارح
على توجيهه وهو ان اثبات الدعوى موقوف على مقدمة لم يثبت وذلك
لان ما ذكرنا من انه اذا كان الشيء علة لامر فانتفاؤه من حيث انه علة له
ذلك الامر ونقيضه من حيث انه علة لنقيض هذا الامر قضية ضرورية يحكم به العقل
بعد تصور معنى العلة والمعلولية ولما كان توجيهه يقتضي ان العلة فرط في الوجود
والعدم امر واحد صير قول المص بعد ذلك الفاعل في الطرفين واحد
مستدركا وجه الكلام بان هذا القول انما اورد لدفع الوهم لا لتعرض لمسئلة والكلام
ههنا انما هي به لتعرض المسئلة فلا استدراك وانت خبير بان ما ذكره من توجيه كلام
المص يقتضي ان ما هو علة بحسب الوجود فهو علة بحسب العدم ايضا واما ان علة بحسب العدم

اتحاد

وجوده مع ح

من حيث علية البعض للوجود حتى لو كان الشيء علة بحسب الوجود يكون بحسب العدم
كذلك فلا يدل الكلام على اصلا وعلى هذا فلا يرد ما ذكره في اول البحث بعد ذلك الحصر
بان ما هو فاعل بحسب الوجود لوجود المعلول هو بعينه فاعل بحسب العدم لعدم المعلول
فان حصوصية الفاعلية في جانب العدم غير معلوم سابقا ولكن لا يخفى انه لا توجه لهذا
الايراد على توجيه الشارح لعدم دلالته على ان علة الوجود هي بعينها علة العدم كما يتبين
هذا **قوله** اي الفاعلية الموجبة لا مطلق الفاعلية اراد ما لفاعلية الموجبة الفاعلية
بالاستقلال وما فائدة التقييد ان الدليل المعول عليه في اثبات ان فاعل العدم
لا يجوز ان يكون هو الوجود هو الدليل الثاني الذي ذكره الشارح بقوله لو لم
يكن معلول الوجود وجود ما لكان عدما لان الدليل الاول مبني على بعد ما ثبت لم
بل لم يصح ربما ان عدم العدم عين الوجود وذلك لان الحق ان عدم العدم غير
الوجود لان تعقله موقوف على تعقل العدم بخلاف الوجود وهو انما يدل على ان الوجود
ليس فاعلا مستقلا للعدم لا انه ليس علة فاعلية مطلقا لان المحذور فيه هو توارد العلتين
المستقلتين اي عدم علة ملكة وذلك العدم المعروض معلولا والامر الوجودي المعروض
علة والحاصل ان الدليل لم يدل على ان الوجود لا يكون فاعلا مطلقا للعدم حتى يحصر
فاعلية الامر العدمي مطلقا في العدم بل انما اللازم ان الفاعل المستقل للعدم لا يكون
الا عدما **قوله** لانا نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر
فيه بحث لانه ان اراد انه يستلزم كون عدم الواجب علة ما لعدم اثر اول الامر
الوجودي معلوم انه لا يكون كذلك الا اذا كان لعدم الواجب تحقق في نفس الامر
وان اريد بالعلية صحة الاستتباع بمعنى انه لو عدم الواجب لزم ترتب الوجودي المعروض
عليه فنقول عدم الواجب محال لذاته جاز ان يستلزم محالا اخر هو ترتب الوجودي عليه
واستتباعه فتامل **قوله** فالملكة المذكورة يكون معلولا لامر وجودي لكونها وجودية
فيه بحث اذ يجوز ان يكون ملكة عدمية لا وجودية كما فرض ان يكون العدمي الذي فرض
كونه معلولا للوجودي عدم العدم بناء على ان عدم العدم هو العدم كما ان الوجودي كذلك

دفن

فرض كونه علة للعدم في المعروض للملازم توارد العلتين المستقلتين مثلا لو استند عدم عدم
ب الى وجود ا مما استند ملكة وهي عدم ب الى عدم ا لا الى غيره فلا يعدو في علة عدم عدم
ب اذ غاية الامر ان يستند عدم ملكة الملكة وهو عدم العدم الى وجود وذلك الامر هو وجود
او هو غير مقصود الخصم والحوالة انما اذا كان عدم ب مستندا الى عدم ا على ان عدم
مستند الى عدم علة كان عدم عدم ب مستندا الى عدم عدم ا وقد فرض انه
غير وجود فتوارد علتان الى وجود وعدم عدم على معلول واحد هو عدم ب
فافهم ذلك وليس علة بطايره وانه اذا كان وجود شيء علة لوجود شيء اخر كان
عدمه لعلة علة لعدمه على ما مر ان ما يزد ماد العدم في جانب المعلول يزداد العدم
في جانب العلة في جميع المراتب المتناهية بمعنى انه لا يقف بل لا بد ان لا يستند العدم الا الى العدم
وح فالمراد بالوجودي هو ما ليس هو علة للعدمي وما لملكة يتعلق بالعدم وان كان
عدما انه والاصوب ان يطرح من البين ذكر كون ملكة معلولا لامر وجودي
ويقال لو كان وجود ما علة لعدمي كان لملكة علة لاتحد وعدمها علة العدم تلك الملكة
بناء على ان عدم العلة لعدم المعلول فلو كان هذا الوجود الذي علة لم يرد الوجود
قوله ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء عدم الملكة
المعلوم قطعا هو ان في حال عدم العلة المستقلة للملكة يتحقق عدم تلك الملكة ولو لم يوجد
ذلك الامر الوجودي المفروض انه علة لهذا العدم وهذا لا يدل على ان ذلك الامر
الوجودي ليس علة اصلا بل يجوز ان يكون وذلك من جهة ان الاثر انما علة مستقلة
في اعدام اجزاء المركب بل نقول نعلم ان ذلك الوجودي المفروض له علة للعدم الموجود
كاف في وجوده ولو لم يتحقق عدم الملكة المستقلة فتامل **قوله** وبهذا علل ذلك امتناع
اتصاف الواجب فيه بحث لان مبنى امتناع الاتصاف الواجب بصفة حقيقية زائدة
على ذاته على هذه القاعدة واثباته بها وهي ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا
لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة لا يكون مصدر الاثر وما يدل على موقوف على اثبات
ان الواجب بسيط حقيقي لا تعدد فيه اصلا لا باعتبار الذات لا باعتبار الصفات موقوف على

١٨٦

دوم بوم لو

نفي الصفة الزائدة ضرورة توقف اثبات الكل على اثبات الجزء ثم لو تبين لنا
عن هذا المقام يقول اذا ثبت البسيط الحقيقية في شان الواجب تعالى فقد ثبت امتناع
اتصافه تعالى بصفة زائدة حقيقية من دون الاحتياج الى التمسك بالقاعدة
المذكورة ويمكن ان يجاب بان المراد بالبسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه بعد ما
يؤثر في صحة اجتماع وصف الفاعلية والقابلية ح نقول لو كان للواجب صفة
حقيقية زائدة على ذاته فلا يخلو اما ان يكون هناك صفة اخرى حقيقية زائدة
فالواجب تعالى ح بسيط حقيقي بالمعنى المذكور اذ ليس فيه تعدد يصحح كونه
فاعلا وقابلا بالنسبة الى تلك الصفة ضرورة امتناع كونه فاعلا لتلك
الصفة من تلك الذات وقابلا لها من حيث تلك الصفة او بالعكس او
يكون هناك صفة زائدة اخرى يكون فاعلية او قابلية باعتبار هذه
الصفة فلنا فنقل الكلام اليها فان الواجب بالنسبة اليها اما فاعل وقابل فان
لم يكن فيه تعدد يصحح كونه قابلا وفاعلا بالنسبة اليها فيكون البسيط الحقيقي بالمعنى
المذكور فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وان كان قابلا بعد فلتنقل الصفة
الاولى او باخرى ويلزم التسلسل وكلاهما محالان فينتهي الى صفة يكون
الواجب فاعلا وقابلا لها من جهة واحدة وهو البسيط الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا
فثبت امتناع اتصافه تعالى بالصفة الزائدة الحقيقية بتلك القاعدة من غير لزوم
دور فان قلت لم لا يجوز ان يكون صفة زائدة ويكون الواجب فاعلا وقابلا
من جهتين مختلفتين ولا يكون هاتان الجهتان حقيقية وثبوت الجهات الاعتبارية
لا ينافي الدليل الدال على امتناع اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية الزائدة دل على امتناع
اتصافه بالاعتبارات وذلك لانه لو اتصف الواجب تعالى بجهة اعتبارية فلا شك ان
الواجب قابل لها وفاعل لها ضرورة ان لها نوع تحقق فباعتبار اي امر
التحقق فاعلية وقابلية بالنسبة اليها لانا نقول الفاعلية والقابلية بالنسبة
اليها بجهات اعتبارية اخرى وهكذا ويلزم التسلسل قوله فالعامل من حيث انه

حيث ح

الاول فقد ادى

متصف بالفعل بالقابل الخ حاصله اختيار الشق الاول وهو ان المراد بالفاعل
والقابل الفاعل والقابل بالفعل وبيان الفرق كما ان الجواب الذي ذكره الشارح
اختيار الشق الثاني وهو ان المراد الفاعل والقابل وحدهما وبيان الفرق وان
اول الكلام بعد محل نظر اما بالنقض فبان يقال لو تم ما ذكر من الدليل لزم
التنافي والتقابل بين كل شيئين متحالفين كالبياض والحركة مثلا فيقال لا يجوز
ان يتصف شيء واحد بالبياض والحركة من جهة واحدة وذلك للتنافي لازميهما اعني وجوب
تفريق البصر اللازم للبياض وعدم وجوب التفريق اللازم للحركة بالفعل واما بالحل
فبان يقال ان الوجوب اللازم للفاعلية هو الوجوب بالغير لان وجوب المعلول
انما هو بالنظر الى العلة مع وصف الفاعلية والامكان اللازم للقابلية انما هو
الامكان بالقياس الى الغير وحاصله عدم وجوب المعلول بالنظر الى القابل
مع وصف القابلية ولا تنافي بين الوجوب بالغير والامكان بالقياس الى الغير
اذ تعدد الغير كيف وقد اجتمعا في جميع الممكنات فان كل ممكن واجب بالنظر
الى علته الموجبة ممكن اي غير واجب ولا ممتنع بالنظر الى غير علته الموجبة بل الامكان
بالقياس الى الغير والوجوب الذاتي انهم اجتمعا كما قرره الشارح في بحث الامكان
بالغير نعم لو اتحد الغير لا يجوز الاجتماع وكذا لو تعدد الغير واقتضى احدهما الوجوب
بالنظر اليه والآخر عدم الوجوب اي الامكان بالنظر اليه بعينه قوله اقول
الفاعلية والقابلية امران مختلفان الخ قد مر الكلام فيه وهو مستلزم الاختلاف
والتنافي بين اللازمين للتنافي بين الملزومين بالنزاع على ان تحقق الاختلاف
والتنافي بين الملزومين صحح حاله هذا تأمل لا يخفى على اصل الدليل مبني على التلازم
لا يدل على تنافي الملزومات فان تفريق البصر لازم للبياض وعدم تفريق البصر
لازم للحركة ولا يلزم التنافي بين البياض والحركة لانا نقول اللوازم قد يكون حملية وقد
يكون اتصالية وتنافي اللوازم في الصورة الاولى غير مستلزم لتنافي الملزومات
وذلك لان اجتماع الملزومات في محل وصدقها عليه لا يقتضي صدق اللوازم

منافاة ح

قد عرفت ح

وحملها على ذلك المحل فان صدق البياض والحركة على الجسم لا يستلزم صدق حمل
التفريق وعدمه على الجسم واما في الصورة الثانية فلا شك في استلزام تنافي
اللوازم لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في الواقع يستلزم
اجتماع اللوازم فيه وصدق المقدمات في نفس الامر يستلزم صدق التوالي
فيها وما نحن فيه من هذا القبيل لانه اذا صدق ان أ مثلا فاعل لـ ب وجود
ب عنده واذا صدق ان أ قابل لـ ب امكن وجود ب عنده وبوجه اظهر اقول
ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اذا كان اجتماعها في محل
مستلزما لاجتماع اللوازم في محل لاجتماعها فيه فان اجتماع الفاعلية والقابلية
في محل واحد بالنسبة الى شيء واحد يستلزم اجتماع الوجوب والامكان فيما اذا نسبتا
واذا لم يكن اجتماعها في محل مستلزما لاجتماع اللوازم في محل فلا يستلزم
تنافي اللوازم تنافي الملزومات كالمثال المذكور قوله وليس مراده اي
مانعاه وحاليته قوله كيف وحينئذ يلزم ان يكون ذلك التشخص المعلول علة لنفسه
فيه نظر لان الشارح حمل كلام المص كما ينادي عليه عبارته على ان العلة حقيقة هي
الماهية والمعلول هو التشخص من حيث هو تشخص فلا يلزم علية الشيء لنفسه والحاصل ان الشارح
جعل الماهية واسطة في عروض العلية للتشخص وجعلها رحمه الله واسطة في عروض العلية لا لكن
حقيقة وبالذات وانه الشارح جعل المعلول تشخصا معينا فعلى تقدير جعله علة الماهية
واسطة في ثبوت العلية للتشخص الى ما عدا هذا التشخص يلزم علية ما عداه لنفسه
ولم يحمل الماهية عليه انها مستعملة في كونها واسطة في العلة لهذا الافراد الاخر حتى
فلزم تحققها في ذلك الفرد المفروض انه معلول فلزم علته لنفسه بل الماهية مع خصوصيات
تلك الافراد لعلها علة وواسطة في الثبوت على التقادير لا يلزم على الشارح علية الشيء
لنفسه بناء على ما حمله قوله وحينئذ يتوجه المنع منه الى توقف الفعل على التصور الجزئي
يمكن ان يناقش فيه بان التصور الكلي وان كان نسبته الى جميع الجزئيات
على السوية لكنه يجوز ان لا تقوى الالات والقوى الا على فعل جزئي معين ولا يكفي اماه

[illegible]

فان

فان قيل على قوله يستحيل ان يقتضي امرا غير قار انه ان اراد بالامر الغير القار
الحركة بمعنى التوسط فيرد عليه ان الحركة بمعنى التوسط امر قار في نفسها وان
اراد بمعنى القطع فيرد عليه انها غير موجودة في الخارج وانما وجودها في
الخيال كما تقرر في موضعه ولو ثبت انها بحسب وجودها في الخيال قار لاجتماع الاجزاء
فالجواب انا نختار الشق الثاني ونقول المراد بعدم كونها قارا لاجزاء
ان اجزائها لا تجتمع في الحدوث لا انها لا تجتمع في الوجود مطلقا ولا شك
في كونها غير قار الاجزاء بهذا المعنى كيف وانها تحدث في الخيال شيئا فشيئا
والمطلوب هو الاحتياج الى الارادة الجزئية تحصل بهذا القدر ضرورة
ان العلة التامة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد ان تشتمل على غير قار
نعم يمكن منع كون الارادة الكلية مطلقا قارا البتة فانه لا يجوز تجدد
ارادة جزئية في الوهم غير مجتمع الاجزاء في الحدوث كذلك يجوز تجدد وحدوث
ارادة كلية في العقل بطريق التعاقب تامل قوله واعلم ان مغايرة
الشوق الخ لا يخفى ان شرب الدواء البشع يتحقق فيه الاجماع ولا يتحقق
الميل الجبلي الخ فاذا كان الاجماع عبارة عن الشوق المستتبع للفعل
تفسير الشوق بالميل الجبلي بل ينبغي تفسيره بمطلق الميل سواء كان
جبليا او تابعا للروية مع السفرة الجبلية ثم لا يخفى انه لو كان الشوق
عبارة عن الميل الضعيف فلا يكون مجامعا للفعل لان الفعل لا بد
ان يلي المشتد المسمى بالاجماع والميل الشديد لا يجامع الضعيف
اذا كان الميلان من جنس واحد كما هو المفروض فكذا الفعل المعاقب
له فعداده من مبادي الافعال الاختيارية بناء على انه من المعدات
ثم لا يخفى انه قد يحدث الميل الشديد المفضي الى صدور الفعل من غير ان يحدث
اولا ميل ضعيف فصار مشتدا مع تحقق الاجماع بدون الشوق واعلم
ان اشتداد الميل ووصوله الى حد الاجماع المترتب عليه الفعل كما صلا في

من الفعل المذكور يحقق
الميل المستند التابع للروية
صح

[illegible]

الافعال فربما يستند الميل في نفسه ولا يترتب عليه الافعال القوية الشاقة
لانه لم يكن شديدا بالنسبة الى هذه الافعال وربما يكون الميل ضعيفا في نفسه
ويترتب عليه الافعال السهلة الحصول لانه شديد بالنسبة الى تلك الافعال
بل قد يختلف بالنسبة الى فعل واحد في حالتين كما نجد من انفسنا قوله
فنرد عليه ان شيئا من الميل المذكور اي الميل التام المودي الى الفعل واراد
بقوله ولم يكن غير مانع ان لم يكن هناك مانع باعتقاده وقوله لا انه
متوجه على لزوم التسلسل وهو السند الثاني فيكون ابطال السند الاخص
لوجود السند الاول الذي ذكرنا ولا يخفى ان هذه الطريقة وان كانت صحيحة لكن قد
تصدر عن المصنف بناء على ان المقصود منه محض ابطال السند
من غير ان يجعل ابطال السند وسيلة الى دفع المنع نعم لو قصد بابطال
السند الاخص دفع المنع لم يجز اصلا قوله على ما ذكره الشارح
وهو مجرد ان القول بان مباديها اربعة بناء على الغالب وان كان قد
العالة في الشرح بناء على انه قد يخلو الفعل الاختياري عن الشوق وفي
الحاشية بناء على انه قد يخلو الفعل الاختياري عن الارادة ولما كان الكلام
المصدر بلا توابطال السند اورد المنع الضمني في جوابه فقوله على
تقدير التسليم كانه قال لا نسلم ان الفعل الاختياري قد يترتب عليه الشوق
بدون الارادة كيف والارادة مفسرة بالاجماع الذي يليه الفعل واراد
بالروية الفكر الذي هو من خواص الانسان وهو حركة النفس في المعقولات
ولهذا اعتبره عن الحيوانات العجم وبازائه التخيل وهو الحركة في المحسوسات
المخزونة وفي كون الروية اختيارية نظر لانها لو كانت اختيارية لكانت مسبوقة
بتخيل روية اخرى ويلزم منه التسلسل فالروية بل في التخيل ايضا ان ادرك
لكونه مترتبا على الميول المقارنة للذات المدركة فان قيل ان الفعل الاختياري
قد يترتب على الشوق بدون الارادة فلينا على تقدير التسليم يحتاج الارادة الى شوق

اليها ونحن نعلم بالوجدان انتفاؤه وقوله كما اعترف اي الشارح كالظاهر
وانت خبير بان الشارح انما اعترف بان الفعل الاختياري قد يخلو عن
الشوق لا انه قد يخلو عن الارادة وقوله بل يقول اضراب عن الكلام الذي
في الحاشية بقوله ولخص سند المنع الخ ويرد على قوله الا انه لم يفسر الشارح
الارادة بها ان المسلم انه يتحقق الميل يليه الفعل واما انه غير الشوق فغير مسلم لم لا يجوز
لجواز ان يكون ذلك الميل في صورة تحقق الشوق لا يكون الا نفس الشوق
الذي هو الميل الجبلي وعند عدم تحقق الشوق يكون ميلا غير جبلي فاذا لا يتحقق الا ميل
واحد ولا يتحقق الميلان اصلا فكيف ان الغالب تحققهما معا وقوله الاكثرية
اشارة الى ان الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثر من الافعال التي لغة
لها واراد بالعادية الموافق للعادات والرسوم بين ارباب الدنيا لا المعتاد
للنفس لانها مما يقتضيها الشوق لان ذلك الى المالوف معتادا وان كان النفس م
في نفسه ليس مما تقبله الطبع السليم فيساوي نسبة الشوق الى الافعال
بقوله الافعال التي هي مشوقة مع تاخر الافعال عن الشوق باعتبار تصورها
قوله لا على سبيل التعقل ولا على سبيل التخيل فيه نظر اذ لا شك انه كثيرا ما
يتعلق التصور الكلي بقطع مسافة طويلة وينبعث منه الارادة الكلية ويبنى بعض
السائل على هذه الصورة والمجيب يسلم منه انه كثيرا ما يصدر الحركة الجزئية عن التصور
الكلي والارادة الكلية لكنه لا يكتفي بل لا بد من التصور الجزئي والارادة التابعة
لها ايضا ولم يدع المجيب ولا السائل توقف قطع المسافة على التصور الكلي حتى
يرد عليه انه خلاف الواقع ولو سلم ان الفعل الجزئي لا يصدر عن التصور الكلي الخ
فلا يرد على المجيب شيء لان هذا مما اخذه السائل ولعل المحشي اخذه على سبيل
ارخاء العنان وتبكيت السائل بهذا او ما ذكره في دفع الاخر لانا لا نسلم ان
توقف قطع المسافة على تعلق التصور الكلي دفعة بقطع المسافة منقسما الى اجزاء
يتعلق بها التصورات والارادات الجزئية خلاف الواقع بل الظاهر انه كذلك

التصورات والارادات الجزئية المتعلقة بالاجزاء على التدريج قوله في هذا الترديد
خلل لكن ان نختار الشق الثاني ونقول المراد بالعلة في قول الشارح وان كان
الحق علة اللاحق وهو ان السابق سبب قريب بايجاد الاتصال بين الشقين نعم ينبغي
الخرازة في العبارة بناء على ان ما ذكر صريحا في مقابل الشق الاول لعله ليس
ليس قوله فيعود الكلام في ان العارض للغير القار هذا الكلام بظاهره
ايراد آخر على المجيب وحاصله ان ما ذكرت وان اندفع النقض بالحركة على المسافة
على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور واراده جزئيين لكن يرد
ايراد آخر وهو ان الدليل الدال على ان الفعل الجزئي لا بد فيه من تصور واراده
جزئيين وهو ان الغير القار لا بد ان يستند الى امر غير قار يدل على ان تصور المسافة
اجمالا اي تصورها دفعة لا يكفي في صدور الحركة على المسافة لان جهة ان تلك الحركة
فعل جزئي بصدد الاحضار دون تصورها وارادتها الجزئيتين بل من جهة ان
ههنا امرا غير قار وهو عارض تلك الحركة وعلة غير القار لا بد ان يكون غير قار
فلا بد ههنا من تصور امر غير قار لا يكون ذلك الا تصورات متعددة متعلقة باجزاء
المسافة وحدودها وارادات كذلك مع انا نعلم انا لم نتصور اجزاء المسافة لا
ولا حدودها الغير المتناهية بل يكفي لنا التصور الكلي اجمالا فلا بد مع الالتفات
الى ذلك فتامل قوله فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من
الحركة نسبة واحدة لقائل ان يقول في هذا المقام نظر من وجوه
منها انه لم لا يجوز ان يكون الارادة الكلية مع القرب والبعد
المعينين علة للحركة الجزئية كما في حركات الطبيعة والقرب والبعد
امر غير متجدد على ما ذكره ومنها انه يجوز ان يكون في الارادة
بسبب حركة ما قبلها على ان يكون تلك الحركة معدة لها

بان يكون

بان يكون كل سابق علة معدة للاحق وليس للحركة جزء اول حتى
ينقل الكلام الى علته على ما يجيء واما علة كل الحركة فبالعلة من علل
اجزائها وسيجيء لهذا زيادة توضيح ومنها انه لم لا يجوز ان يكون
للارادة الكلية خصوصية بالنسبة الى شطر معين فيكون الامر المتجدد
هو الارادات العقلية المنطبقة على الحركات الجزئية المفروضة الواقعة
على اجزاء المسافة وكان كل ارادة عقلية لها خصوصية باجزاء من
الحركة والمسافة الواقعة بازائها بان يكون تلك الارادة
وان كانت كلية لكن ينحصر نوعها في فرد جزئي هو ذلك الفرد
الواقع ويرد على قوله وان كان ايراد ما يستدل بعض تصورات
متجددة فهو عين الذي يريده انه انما يثبت ان يكون هناك
تصورات متجددة واما انها جزئية فغير ثابت لجواز ان يكون
كليات منحصرة في افرادها المعينة الواقعة ولو ثبت هذا
يكفي في اثبات المطلوب وهو الاحتياج الى قوة شاعرة
جسمانية من غير حاجة الى باقي المقدمات والمناقشة التي اشار
اليها رحمه الله يمكن حمله على كل واحد مما ذكرنا قوله
وح يكون كلاما محققا راجعا الى ما اسلفناه لكن لا يمكن حمل
كلام القائل على هذا اذ يصير العدول عن الحركة القطعية الى التوسطية
والقول بان الاولى موجودة في الخارج دون الثانية لغوا في الجواب قوله
واجاب عنه المصنف في شرح الاشارات اراد به ان يستنبط
من كلام المصنف في شرح الاشارات جواب الايراد المذكور لانه
عينه كيف وكلام المصنف في حركات الجسم وكلام المعترض في الحركات

التخيلية قوله اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود
ثم هذا المنع غير موجه بحسب الآداب لان المجيب كان في مقام دفع
النقض وهو بالمنع والتجويز لا بطريق الدعوى والاستدلال ولهذا اجاب
بل يكفيه جواز التقدم لكن حمل كلامه على الدعوى على ما هو الظاهر من كلام
المصنف ثم اضرب عن الحمل المذكور بانه لا يحتاج في الجواب المذكور
الى دعوى امتناع الاجتماع حتى يتوجه المنع بل يكفيه جواز التقدم فيحمل كلامه
عليه حتى يندفع المنع الذي اورده وحمل المذكور في صورة الدعوى على
انه سند مذكور بعبارة فيها مبالغة على ما هو المشهور قوله
فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب فيه بحث لان استمرار
الارادة الجزئية على سبيل التعاقب لا يلزم في صدور الحركة الجزئية المستمرة
لجواز ان يكون استمرار الحركة من جهة استمرار القرب والبعد المتجدد على ما مر
وايضا يجوز ان يكون تجدد الحركة واستمرارها من جهة ان كل قطعة سابقة
معدة للاحقة وهكذا وليس لها اول حقيقي وان نقل الكلام الى علة
كل الحركة نقول انها مركبة من علل اجزائها على ما مر انها علل ان هذا
الايراد مشترك الورود بين هذا الوجه والوجه الذي ذكره من تعاكس الحركة
والارادة في العلية اذ ح يلزم ان يكون كل الحركة مستندا الى كل الارادة
وبالعكس فتأمل وايضا نقول في الارادة مثل ذلك بان يكون كل قطعة
منها مسبوقة بسابقة منها لا من الحركة والحق في الجواب ان ما ذكره كلام
على السند الاخص وايراد على الناع بعض السند بانه يجوز ان يكون بوجه
آخر ولا يخفى عليك حاله ثم ان المتحرك على الماء مثلا اذا ارجع وحده علم ان
حاله في زمان الحركة على ما ذكره المجيب وان كان يجوز ان يكون بوجه آخر

ايضا

وههنا بحث وهو ان الموجود انما هو الحركة الواحدة المتصلة فيكون كل جزء
من الحركة مستندا الى جزء من الارادة مستندا الى جزء من الحركة فاسد
اذ ليس شيء من السلسلتين افرادا موجودة بالفعل تحتاج الى علة كذلك
والصواب ان ما ذكره انما هو فيما اذا كان حركات متعددة وارادات
كذلك واما اذا كانت هناك حركة واحدة متصلة وارادة كذلك
فالحق ان العلة ليست الا من جهة الارادة فينقل الكلام الى علة الارادة
الغير القارة فان قلت انها تجعل غير قارة فنقل الكلام اليه وان علته
الغير القارة ما ذا فيعاد الاشكال ولم يندفع ما ذكره فتأمل جدا قوله
فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي فيه نظر لان الاشتداد
انما هو بطول الحركة كما يظهر عند سقوط حجر من مكان مرتفع جدا او من
مكان منخفض حيث يكون في الاول حين القرب من الارض اشد
كثيرا من الثاني حين هذا القرب فعلم ان الاشتداد ليس للقرب من
الحيز الطبيعي والا لم يختلف الحال اللهم الا ان يكون المراد ان القرب
سبب لاشتداد الحركة الطبيعية ولا ينافي ذلك كون الطول ايضا
سببا وح فيلزم في حجرين متساويين في الثقل احدهما
من مكان مرتفع جدا والثاني من مكان منخفض
جدا في مسافتين متساويتين ان يكون الحركة
في الاول اشد من الحركة في الثاني

تمت الكتاب بعون الله
تعالى في شعبان
سنة ٩٩٦

وكل جزء من الارادة



